

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida.
Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica
de la tercera posición**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Natalia Sofía García Pérez

Director
Juan Bautista Fuentes Ortega

2017

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía



**La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida.
Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica
de la tercera posición¹**

Natalia S. García Pérez

2017

Director

Juan B. Fuentes Ortega

¹ La investigación que desembocó en este trabajo pudo comenzar a desarrollarse gracias a una ayuda del Programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación disfrutada entre diciembre de 2008 y diciembre de 2012 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

A Juan Fuentes, director de esta tesis y mi maestro, cuya mirada filosófica ha tenido una influencia imponderable en la conformación de la mía. El apoyo y la confianza que me ha brindado a lo largo de estos años han sido fundamentales para la realización de este trabajo.

A los profesores que en la Facultad de Filosofía de la Complutense me enseñaron con el ejemplo la importancia de la unión entre el estudio riguroso y la pasión por el conocimiento.

A los compañeros de los Proyectos de Investigación «Naturaleza Humana y Comunidad» I y II y, en particular, a María José Callejo, que siempre ha sido muy generosa conmigo.

A los profesores Francisco Gil Villegas y Klaus Lichtblau, por la amabilidad con la que me acogieron durante mis estancias de investigación en El Colegio de México, en el año 2010, y en la Universidad Goethe de Fráncfort, en el 2012.

A los alumnos que atendieron mis clases de los «créditos prácticos» de *Antropología Filosófica* en la Universidad Complutense de Madrid en los cursos 2010/11 y 2011/12, pero también a mis alumnos de *Filosofía* de 1º de Bachillerato del IES Mar de Aragón de Caspe del curso 2015/16, quienes me ayudaron mucho más de lo que ellos pudieron llegar a imaginar.

A todos los amigos que a lo largo de todos estos años han confiado en mí más que yo misma, me han dado palabras de aliento, me han abierto sus casas, me han ayudado con papeleos o hasta con alguna traducción y, sobre todo, han sabido disculpar mis ausencias y han seguido siempre llamando de nuevo a mi puerta.

A Alba, mi confidente, mi amiga del alma. Ella se habría alegrado mucho de ver terminado por fin este trabajo y más aún de saber que estoy haciendo, desde mucho antes de haberlo logrado, todo lo posible por cumplir con mi promesa.

A Manuel, sin cuya presencia, apoyo y comprensión, los últimos años habrían sido mucho menos llevaderos de lo que lo han sido.

A mi familia, y especialmente

a mi abuela Natalia, por todo su cariño;

a mi hermano Víctor, con quien conviví durante algunos períodos de la redacción de esta tesis y que ha tenido siempre una paciencia infinita conmigo;

y, sobre todo, a María Luz, mi madre, y a Pedro Miguel, mi padre, que se han desvivido por proporcionarme las mejores condiciones de trabajo, aunque no siempre fuera fácil, y que me han apoyado siempre de manera incondicional.

ÍNDICE

RESUMEN / SUMMARY	11
Resumen.....	13
Summary	16
Nota preliminar sobre los procedimientos de citación.....	19
INTRODUCCIÓN GENERAL	21
CAPÍTULO I. INTERSUBJETIVIDAD IDEALISTA. Intersubjetividad abstracta y totalidad en la filosofía del espíritu subjetivo y objetivo de Hegel	61
1. El intercambio como principio rector exclusivo de las relaciones sociales de producción y de consumo en la <i>Filosofía del derecho</i>	63
1.1. La libertad individual: universalidad abstracta y arbitrio.....	63
1.2. El carácter abstracto de las relaciones entre las personas	67
1.3. La abstracción tecno-económica del trabajo, de sus productos y de las necesidades que se satisfacen a partir de ellos	73
1.4. El carácter abstracto de las relaciones entre los particulares.....	85
2. El bien como organización estatal de la satisfacción de la naturalidad en general.....	92
3. La anterioridad del todo ético respecto de las relaciones intersubjetivas.....	103
3.1. De máscara a máscara: la subordinación del reconocimiento intersubjetivo al reconocimiento de lo universal.....	104
3.2. La propuesta de «reactualización» de la <i>Filosofía del derecho</i> de Axel Honneth: una reducción del problema ontológico de la relación entre los sujetos y lo universal a la cuestión de la génesis empírica del orden social	112
3.3. La ausencia de una intersubjetividad constituyente de lo universal en la filosofía del espíritu objetivo	120
3.3.1. La fundamentación en el todo ético de la intersubjetividad propia de las relaciones contractuales	123
3.3.2. La ausencia de una constitución intersubjetiva de la universalidad «intersubjetivo-formal» del sistema de las necesidades.....	135
4. La ausencia de una intersubjetividad constituyente de lo universal en la filosofía del espíritu subjetivo: la lucha por el reconocimiento y la relación amo-esclavo como ficción mítica justificadora de la eticidad moderna.....	141
4.1. Conjurar la individualidad personal	144
4.2. La ocupación del lugar que correspondería a una antropogénesis evolucionista: la posibilidad de una fundamentación trascendental de los seres humanos en sus relaciones universales y la dificultad inherente al tipo de relación de fundamentación pretendida por Hegel.....	153

CAPÍTULO II. INTERACCIÓN SOCIAL. La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida en las sociedades de «economía monetaria desarrollada» 165

Preámbulo. La vida de la <i>Lebensphilosophie</i>	167
1. La disociación entre la dimensión social de la acción y la individualidad en Wilhelm Dilthey	171
2. La teoría idealista de la cultura de Georg Simmel.....	191
2.1. La diferenciación de las series de valor	194
2.2. La utilización expresa del término de <i>espíritu objetivo</i>	201
2.3. De la teoría idealista de la cultura al carácter abstracto de las interacciones y a la antecendencia de la totalidad social (tránsito a los siguientes apartados)	206
3. La interacción social como resultado del proceso de diferenciación social...	212
3.1. El carácter marcadamente económico del proceso de diferenciación social.....	214
3.2. La distinción metodológica entre la forma y el contenido de la sociación: la conexión entre la diferenciación social y la diferenciación de las series de valor	220
4. La objetivación de las acciones productiva y práctica	231
4.1. La objetivación de la acción productiva	232
4.1.1. La objetividad y autonomía de la esfera económica como supeditación de la producción al intercambio.....	233
4.1.2. La objetivación económica de las relaciones de trabajo y la libertad individual	241
4.2. La separación de la acción respecto de la personalidad como producción del sujeto abstracto: la crítica de Simmel a la ética de Kant	247
5. La efectiva antecendencia de la totalidad social	251
5.1. Intercambio y totalidad social en la <i>Filosofía del dinero</i>	251
5.2. La equivalencia funcional de la interpretación simmeliana de la situación social indiferenciada con el mito hegeliano de la relación entre el amo y el esclavo	256
5.2.1. De la subordinación personal a la subordinación técnica.....	257
5.2.2. La totalidad social indiferenciada como condición de inteligibilidad de la totalidad social diferenciada	258
5.2.3. Una reedición del hiato entre humanidad y universalidad característico del mito hegeliano del amo y el esclavo	260
5.3. La antecendencia de la totalidad en la esfera de acción ética	262
6. Vitalismo irracionalista y biologicismo en la crítica simmeliana de la cultura	266
6.1. El carácter técnico-abstracto de la cultura.....	266
6.2. El concepto vitalista irracionalista de vida total	270
6.3. El concepto biologicista de vida orgánica.....	273

CAPÍTULO III. TERCERA POSICIÓN. La condición de posibilidad de la vida humana 279

Introducción	281
1. El carácter aporético de la concepción sociológica del tercero	289
1.1. Delimitación de la cuestión	289
1.2. El tercero como productor de la «unidad supraindividual» en Georg Simmel	296
1.2.1. La totalidad social como presupuesto necesario del concepto empírico de interacción en la «Digresión sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?»	297
1.2.2. El rasgo objetivante del tercero frente a la díada	300
1.2.3. La posible función del tercero como condición <i>a priori</i> de lo social y de la sociedad	305
1.3. La objetivación del símbolo en T. Litt y el planteamiento Robinson-Viernes de P. L. Berger & T. Luckmann	307
1.4. Las dificultades inherentes al planteamiento empírico-formal de la función «constitutiva» del tercero en G. Lindemann	314
2. Distancia y acción orgánica: el carácter innovador de la vida	325
2.1. Reconstrucción de la idea de la distancia como la determinación fundamental de la vida a partir de la idea del <i>Grenzübergang</i> de H. Plessner	329
2.2. La distancia vegetativa y la distancia sensomotora	339
2.3. La anterioridad del acto respecto de la potencia: el carácter irreducible de la acción orgánica	345
2.4. La anterioridad del acto respecto de la potencia en la evolución: la Teoría de la Selección Orgánica	354
3. La idea antropológico-filosófica de la tercera posición	361
3.1. El aquí-ahora de la acción individual zoológica	362
3.1.1. Aquí y ahora	362
3.1.2. La posibilidad zoológica	365
3.1.3. La carencia de un sentido para lo negativo	370
3.1.4. La combinación zoológica de lo concreto	374
3.2. La mediación constitutiva del aquí-ahora por el afuera: la tercera posición	376
3.2.1. La composibilidad de lo individual	376
3.2.2. El ser excéntrico en el «vacío Uno» del espacio y del tiempo (crítica a H. Plessner)	380
3.2.3. La interacción con el ausente: desplazamiento de la referencia y posibilidad subjuntiva	385
3.2.4. La conexión entre el campo simbólico (o momento subjuntivo) y el campo mostrativo (o momento indicativo) del lenguaje	391
3.2.5. La transposición en la tercera posición: reciprocidad, autorreflexión y perspectivismo	395
3.2.6. La historicidad del mundo humano	400
3.3. Personalidad y mundo compartido	402
3.3.1. La irrevocabilidad de lo individual	402
3.3.2. El carácter mediato de la relación interpersonal	409
3.3.3. La apertura del mundo humano en pos de la tercera posición	414

3.4. La singularidad ontológica del cuerpo humano	416
CONCLUSIÓN	419
1. La cultura como <i>espíritu objetivo</i> a la luz de la idea de la tercera posición.....	423
1.1. La objetividad abstracto-económica de los objetos culturales	425
1.2. El carácter abstracto de las relaciones.....	429
1.3. La antecendencia de la totalidad	436
2. El problema de la vida a la luz de la idea de la tercera posición.....	443
BIBLIOGRAFÍA CITADA	455

RESUMEN / SUMMARY

*La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida.
Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica de la tercera posición*

Resumen

Objetivos

El primer objetivo de este trabajo es establecer una conexión objetiva entre el concepto hegeliano de espíritu objetivo y su utilización por parte de Georg Simmel, con el fin de llevar a cabo una crítica de la yuxtaposición entre la vida individual y la cultura a la que conduce la concepción de esta última como espíritu objetivo. El principio de universalidad anejo a este concepto conduce tanto a Hegel como a Simmel a sustituir una verdadera indagación acerca de la universalidad originaria del ser humano por una ficción en la que simplemente se reitera, bajo la forma de su negación, el principio de universalidad que de antemano se buscaba legitimar. Frente a esta ficción, el segundo objetivo de este trabajo es reconstruir esa universalidad originaria sobre la base de la idea de la «tercera posición» de Juan B. Fuentes, la cual permite mostrar que es la propia vida la que, en el ser humano, deviene universal.

Metodología

La fundamentación de la universalidad «originaria» del ser humano que reconstruimos en el tercer capítulo de este trabajo podría ser calificada de *antropológico-filosófica* y de *trascendental*: se trata de indagar cuál es la condición de posibilidad de la universalidad humana bajo la exigencia de conciliar dicha condición de posibilidad con la naturaleza genérico-viviente del ser humano, entendida a su vez como su condición genética previa. Esta exigencia metodológica, la de conciliar la estructura de la universalidad con su génesis vital, depende de la asunción, indemostrable *a priori*, de que es la propia vida la que, desde sí misma, sin la necesidad de una asistencia externa, ha devenido universal. La validez de este planteamiento depende por ello de su resultado, pero en el bien entendido de que este resultado se mide a su vez crítico-dialécticamente, en el contexto de este trabajo, por relación al carácter fallido de la fundamentación hegeliana y simmeliana.

Resultados

El análisis de la conexión objetiva existente entre Hegel y Simmel arroja los siguientes resultados:

- La clave última de esta conexión radica en la regencia en exclusiva del principio del intercambio de equivalentes en el ámbito de las relaciones de producción y de consumo, la cual conduce a ambos autores a identificar la división del trabajo con su abstracción. De aquí se siguen las dos características fundamentales de la cultura en su específica modulación como espíritu objetivo: la revocación de la individualidad y la antecendencia de la totalidad socio-política respecto de las relaciones intersubjetivas.
- La lucha por el reconocimiento y la dialéctica amo-esclavo mediante la que Hegel busca conciliar la totalidad socio-política con su haber-llegado-a-ser en este mundo resulta funcionalmente equivalente a la solución que del mismo problema ofrece Simmel en su interpretación del estadio inicial en el que arranca el proceso de diferenciación social y cultural. Ambos autores reiteran en ese comienzo el principio de la universalidad bajo la forma de su negación, pero sin poder justificar adecuadamente ese procedimiento. En ambos casos, la no regencia del principio en el comienzo se vincula con el hecho de que la individualidad todavía no hubiera sido entonces revocada.
- La revocación de la individualidad conduce a Simmel a esbozar un concepto genérico-indiferenciado de la vida que puede ponerse en relación con la naturalidad interior, así mismo genérica e indiferenciada, que se satisface en el Estado hegeliano.

Por su parte, los resultados de la fundamentación antropológico-filosófica de la universalidad humana podrían sintetizarse como sigue:

- Se reconstruye el núcleo básico de una biología filosófica que, partiendo de la idea de la *distancia* como la determinación fundamental de la vida, caracteriza la acción orgánica como una acción de apertura a la realidad intrínsecamente innovadora. Esta biología filosófica sienta las bases para concebir la apertura universal a la realidad como un logro de los propios sujetos orgánicos actuantes.
- La superación de la limitación al aquí-ahora del individuo zoológico se produce con la inserción de su acción en una interacción de estructura triposicional, en la que el *aquí-ahora* se relativiza en virtud de su mediación constitutiva por el *afuera* de la tercera posición. En virtud de esta interacción de estructura

triposicional se constituye el mundo humano en la forma de una «totalidad social» universal e histórica que se encuentra constitutivamente abierta al tercero y proyectada siempre más allá de sí misma en la dirección de la tercera posición. La irreductibilidad entre el momento indicativo y el momento subjuntivo de la acción trascendental global garantiza la irrevocabilidad de la individualidad.

- El planteamiento sociológico del problema del «tercero», del «tercer actor» o de la «tríada» (Simmel, Theodor Litt, Berger & Luckmann *et al.*) desemboca en una aporía, porque la tercera posición es una condición trascendental, y no sólo empírica, de la universalidad y de la historicidad de lo humano.

Conclusiones

Desde un punto de vista sistemático, las dos concepciones de la universalidad presentadas en este trabajo se diferencian por la forma o estructura de la intersubjetividad: mientras que la intersubjetividad diádica determinada por el principio del intercambio presupone la pertenencia de los individuos a una totalidad previa, la intersubjetividad triposicional constituye la condición trascendental de posibilidad de la propia totalidad —irrestrictamente abierta— a la que los individuos pertenecen. Empero, la relación existente entre estas dos concepciones de la universalidad trasciende este punto de vista sistemático. Así, la concepción de lo universal que entraña una antecendencia de la totalidad (personificada en el «espíritu objetivo») es válida para las sociedades en las que el principio del intercambio se ha erigido en el principio rector exclusivo de las relaciones sociales de producción y de consumo; es su pretensión de absolutidad la que resulta ilegítima. Únicamente sobre la base de un mundo previo común o compartido, intersubjetivamente constituido y universalmente abierto, ha podido producirse la abstracción económico-técnica de las relaciones intersubjetivas y el desplazamiento de lo común del momento intersubjetivo a la vinculación del individuo con la totalidad. Este desplazamiento conlleva una revocación de la individualidad que genera una relación problemática entre la condición vital-individual y la condición espiritual del ser humano, pero precisamente sólo porque la individualidad, antes de esa revocación, *ya era espiritual*.

Culture as objective spirit and the problem of life.

A critical analysis from the anthropo-philosophical perspective of the third position

Summary

Objectives

The first purpose of this paper is to establish an objective connection between the Hegelian notion of objective spirit and its utilisation on the part of Georg Simmel, with the aim of carrying out an appraisal of the juxtaposition of individual life and culture — a juxtaposition brought about by the conception of the latter as objective spirit. The principle of universality accompanying this concept leads both Hegel and Simmel to the replacement of a true indagation into the originary universality of humankind by a fabrication whereby the principle of universality they intend to legitimate is merely reiterated under the guise of its very negation. In view of this construction, the second objective of this work is to reconstruct such originary universality upon the basis of Juan B. Fuente's "third position" viewpoint, which goes on to show that it is not but life itself which, in mankind, becomes universal.

Methodology

The foundation of the "originary" universality of humankind (as presented in the third chapter of this paper) could be deemed as *anthropo-philosophical* and *transcendental*: this amounts to investigating into the condition of possibility of human universality – on the assumption this condition of possibility should be reconciled to the generic-living nature of humankind, which should itself be considered as its previous condition of genesis. The aforementioned methodological prerequisite – that of reconciling the structure of universality to its vital genesis – depends on the assumption (non-provable on an aprioristic basis itself) that it is but life itself which, in the absence of a need for external assistance, has become universal. Therefore, the validity of this proposal is dependant upon its result – amid the contemplation that such result must be assessed critically and dialectically, within the boundaries of this work, in relation to the unsuccessfulness of both Hegel and Simmel's foundations.

Results

Successive to the analysis of the objective connection between Hegel and Simmel, the following results are yielded:

- The ultimate key to this connection lays in the exclusive regency of the principle of interchange of equivalents in the realm of production and consumption relationships – which leads both authors to intertwine labour division with its abstraction. From this standpoint, the two fundamental characteristics of culture – herein specifically shaped as objective spirit – can be drawn: the revocation of individuality and the fact that the socio-political totality antecedes intersubjective relations.
- A functional equivalence can be found between the struggle for recognition and master/slave dialectic – through which Hegel intends to reconcile the socio-politic totality and its coming into fruition in this world – and the solution to this very same problem offered by Simmel in his interpretation of the initial stage at which the process of social and cultural differentiation commences. By such commencement both authors reiterate the principle of universality in the form of its negation, notwithstanding their failure to appropriately justify this operation. In both cases, the non-regency of this principle in such commencement can be linked to the notion that, by then, individuality had not yet been revoked.
- The revocation of individuality propels Simmel to outline an undifferentiated-generic concept of life which corresponds to a similarly generic and undifferentiated inner nature which finds its satisfaction in the Hegelian State.

Moreover, the results of the anthropo-philosophical foundation of human universality can be summarised as follows:

- The basic core of a philosophical biology is reconstructed such that, considering the notion of *distance* as life's fundamental specification, characterizes organic action as an intrinsically innovative action of opening to reality. This philosophical biology lays the foundations for the understanding of universal opening to reality as an achievement by the very acting organic subjects.
- The constraints concerning the zoological individual's here-and-now are overridden by the inclusion of its action into an interaction of a tripositionally-structured nature, whereby the relativisation of the *here-and-now* occurs by means of its constitutive mediation through the *outside-of* of the third position.

By virtue of this interaction of a tripositional structure the human world is construed in the form of a universal, historical “social totality” which remains intrinsically open to the third one, as well as invariably projected beyond itself towards the direction of the third position. The irreducibility between the indicative and the subjunctive moments of global transcendental action insures the irrevocability of individuality.

- The sociological approach of “the third”, “the third actor” or the “triad” (Simmel, Theodor Litt, Berger & Luckmann *et al.*) engenders an aporia, since the third position is a transcendental condition, and not only an empiric one, of universality and historicity of the human.

Conclusions

From a systematic point of view, the two conceptions of universality presented in this paper differ by the form or structure of intersubjectivity: whereas the dyadic intersubjectivity determined by the principle of exchange implies the belonging of individuals to a previous totality, the tripositional intersubjectivity represents the transcendental condition of possibility of the very totality itself – unrestrictedly open – to which individuals pertain. Nevertheless, the connection found between these two conceptions of universality transcends such systematic point of view. In this manner, the conception of the universal that entails the antecedence of the totality (personified in the “objective spirit”) applies to those societies in which the principle of exchange has arisen as the sole ruling principle in the realm of production and consumption relationships, but its absolutistic pretentiousness appears unsustainable. The techno-economic abstraction of intersubjective relations and the transposition of the commonality of the intersubjective moment to the binding of the individual to the totality must have been achieved only on the grounds of a previous shared world which had been intersubjectively constituted and which was in itself universally opened. This transposition involves the nullification of individuality which in turn creates a problematic relationship between the individually vital condition of mankind and the spiritual one – this happens, however, precisely and exclusively because individuality, prior to that nullification, *was already spiritual*.

Nota preliminar sobre los procedimientos de citación

Hemos preferido no utilizar abreviaturas. Después de aportar la referencia completa de una obra o de un artículo en su primera aparición, nos referiremos a ella únicamente por su título o por una forma abreviada del mismo en la que éste resulte sin embargo inmediatamente reconocible. Cuando se proporcione la referencia de una obra en un idioma distinto del español, las traducciones de los fragmentos citados serán nuestras. En el caso de Simmel, todas las traducciones se han hecho a partir de la edición de las obras completas publicada en Suhrkamp, la cual se referirá de forma abreviada, en la primera mención de una obra, como GSG, seguido del número del volumen. Las referencias completas de las obras citadas de Simmel pueden encontrarse en la lista bibliográfica final, así como también las versiones castellanas en las que nos hemos basado para realizar las traducciones. En el caso de las obras de Hegel, sin embargo, nos hemos servido de las traducciones existentes, siempre que las hubiera, pero hemos consignado también entre paréntesis la referencia de las obras completas, asimismo publicada en Suhrkamp, según el modelo: W 10. 219 (siendo 10 el número del volumen y 219 el de la página).

INTRODUCCIÓN GENERAL

Introducción general

La negación dialéctica no existe entre realidades, sino entre definiciones. La síntesis en que la relación se resuelve no es un estado real, sino verbal. El propósito del discurso mueve el proceso dialéctico.

Su arbitrariedad asegura su éxito.

Siendo posible, en efecto, definir cualquier cosa como contraria a cualquier otra, siendo también posible abstraer un atributo cualquiera de una cosa para oponerlo a sus otros atributos, o a los atributos igualmente abstractos de otra cosa, siendo posible, en fin, contraponer en el tiempo toda cosa a sí misma, la dialéctica es el más ingenioso instrumento para extraer de la realidad el esquema que escondimos previamente en ella².

Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología —todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes— pone en la pista del delito. Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el Reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy que ya los entendemos tal vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. (...) Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin³.

El objetivo de los dos primeros capítulos de este trabajo es establecer una conexión objetiva entre el concepto hegeliano de espíritu objetivo y su utilización por parte de Georg Simmel, con el fin de llevar a cabo una crítica de la yuxtaposición entre la vida individual y la cultura a la que conduce la concepción de esta última como espíritu objetivo. El principio de universalidad anejo a este concepto conduce tanto a Hegel como a Simmel a sustituir una verdadera indagación acerca de la universalidad originaria del ser humano por una ficción en la que simplemente se reitera, bajo la forma de su negación, el principio de universalidad que de antemano se buscaba legitimar. Como se tratará de mostrar, esta ficción, que introduce un hiato entre el «mero» ser humano y el ser humano ya universal, fracasa en su intento de articular ese principio de la universalidad con su «haber llegado a ser»; esto es, con su origen, en el sentido del «comienzo». Al propio tiempo, el lugar en el que esta articulación fracasa coincide con el lugar en el que dicho principio se muestra incompatible con una perspectiva evolucionista que fuera justamente capaz de conjugar la singularidad irreductible del ser humano con su génesis vital. Frente a esta ficción, el objetivo del tercer capítulo de este trabajo

² N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, pról. F. Volpi, Girona, Atalanta, 2009, p. 87.

³ J. Ortega y Gasset, «Prólogo para alemanes», en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 1981, p. 43.

será el de reconstruir esa universalidad originaria sobre la base de la idea de la «tercera posición» de Juan B. Fuentes, la cual permite mostrar que es la propia vida la que deviene, en el ser humano, universal; o sea, espiritual.

Estos dos objetivos se articulan, a su vez, de acuerdo a dos vectores fundamentales de sentido que son indisociables y que atraviesan como tales de manera indivisa la totalidad de este trabajo, pero que pueden, no obstante, diferenciarse analíticamente. Por una parte, se tratará de defender la individualidad personal de la impugnación que experimenta por parte de la concepción de la universalidad que Hegel y Simmel comparten, la cual, como veremos, resulta indisociable de la autonomía de lo económico. Por otra parte, se tratará de mostrar cómo en esta concepción de lo universal las relaciones intersubjetivas se fundan ontológicamente en una totalidad social o socio-política previa, lo que resulta a su vez indisociable del carácter abstracto de dichas relaciones y de los sujetos que en ellas se relacionan. Frente a esta antecendencia de la totalidad respecto de las relaciones intersubjetivas, aquí defenderemos que es más bien, a la inversa, la propia «totalidad universal» que es toda cultura o sociedad humana la que se funda —trascendentalmente— en la estructura propia o específica (triposicional) de las interacciones humanas, que no serán abstractas sino que se encontrarán mediadas por contenidos compartidos o comunes que vincularán personalmente a los individuos entre sí. Como veremos, cada una de estas dos concepciones de la individualidad personal y de la universalidad supondrán una relación diferente del hombre con la naturaleza.

A continuación, con el objetivo de proporcionar al lector una rápida visión de conjunto, comenzaremos realizando, en el primer párrafo de esta introducción (§ 1), una presentación general de la totalidad de este trabajo de la manera más clara, directa y sintética que nos sea posible, prescindiendo incluso por el momento de toda mención expresa a autores. En esta presentación general tomaremos sin embargo como hilo conductor exclusivamente el primero de los dos vectores de sentido indicados. Posteriormente, realizaremos una breve consideración sobre el estado de la cuestión relativa a la conexión objetiva existente entre el concepto de espíritu objetivo de Hegel y el de Simmel, apuntando asimismo el modo como la conexión objetiva que aquí nos proponemos establecer se encuentra determinada por la concepción antropológico-filosófica que defenderemos en el tercer capítulo (§ 2). Tras ello, realizaremos una introducción más detallada a los dos primeros capítulos (§§ 3-9), para finalizar con una presentación general del tercero, que comenzará poniendo de manifiesto su

articulación con los dos capítulos anteriores siguiendo, esta vez, el segundo vector de sentido antes mencionado (§§ 10-12).

§ 1

En uno de sus vectores fundamentales de sentido, este trabajo es una defensa de la individualidad personal en cuanto que raíz última del espíritu. Pero defender algo es hacerlo frente a algo o frente a alguien. Una de las razones de la crisis de la individualidad personal —la que aquí examinaremos— es la abstracción económica de la vida humana motivada por la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio. Pero aquí no pretendemos defender la individualidad personal frente a esta abstracción. Nuestro objetivo es exclusivamente comprender. En esta medida, nuestra defensa únicamente podrá ser una defensa teórica realizada no ya tanto frente a la realidad histórico-social cuanto frente a aquellas construcciones teóricas que, sancionando aquella realidad, conciben el espíritu a costa de la individualidad. Nuestra defensa de la individualidad habrá de tomar por tanto la forma de la crítica teórica, pues si la individualidad personal es de veras la raíz última del espíritu, entonces las construcciones teóricas que no le reconocen ese papel deberán evidenciar una falla fundamental. Aquí nos proponemos desvelar esta falla y mostrar cómo su subsanación pasa por el reconocimiento del significado originariamente constitutivo de la individualidad para el espíritu.

La razón de la crisis de la individualidad personal que aquí examinaremos no es, en todo caso, meramente una más junto a otras posibles. El problema de la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio sólo puede aparecer como un problema «específico» o «particular» cuando el punto de vista que se sostiene es ya el de la autonomía de lo económico; pues el trabajo humano, en su sentido más fundamental, no es otra cosa que la transformación de la naturaleza en la forma de un mundo. De esta transformación resulta la cultura en el amplio sentido que da título a esta tesis. Pero esta transformación puede hacerse a la medida de la individualidad personal o puede hacerse con indiferencia hacia ella. Este segundo caso es el que tiene lugar con la abstracción económico-técnica del trabajo, de la que resulta la cultura en su específica modulación como espíritu objetivo: la obra cultural humana de la que se ha expulsado a la individualidad personal sólo puede aparecer ya como producto de un espíritu advenido a la naturaleza que utiliza a los hombres como sus instrumentos; un espíritu que viene a personificar la conexión total que vincula a los individuos en cuanto que productores de la cultura técnico-abstracta.

Empero, este carácter de advenimiento que tiene el «espíritu objetivo» respecto de la naturaleza no se reconoce en absoluto, sino que se busca disimular retrotrayéndolo para ello a un oscuro pasado mítico; a un comienzo en el que, sin embargo, *se reitera* el propio principio de la libertad y la universalidad vinculado a la autonomía de lo económico *bajo la forma de su negación*. Así, el *principio* ya estaba en el *comienzo*, pero *todavía no regía en él*, teniendo que conquistar su autonomía mediante un determinado proceso —que no será otro que el proceso de abstracción del trabajo, identificado sin embargo erróneamente con la esencia del trabajo mismo—. Dado que se trata de negar en el comienzo el propio principio de la libertad, habrá que entender que el hombre, para ser libre, ha debido ser antes esclavo.

Ahora bien, en la medida en que, en las condiciones de las sociedades en las que se ha producido la autonomía de la esfera económica, la individualidad personal se ha visto expulsada de la obra cultural humana, la razón de que el principio de la libertad vinculado con esta autonomía todavía no rigiera en el comienzo habrá de hacerse radicar, justamente, en el hecho de que la individualidad todavía no hubiera sido entonces revocada. Al mismo tiempo, habida cuenta de que el espíritu sólo llega a imponerse revocando a la individualidad, ésta deberá ser concebida en el comienzo como algo meramente natural. Su espiritualización consistiría así en su propia revocación, en virtud de la cual el individuo se «elevaría» a la conciencia de que su propia esencia, su propia libertad y universalidad, radica en las condiciones socio-políticas que hacen posible la autonomía de lo económico. Pero esta espiritualización, a su vez, sólo logra justificarse mediante su reiteración en la individualidad natural de partida, atribuyéndole, si no ya una espiritualidad, sí una no-naturalidad definida precisamente como una in-diferencia para con todo lo que en el individuo es meramente individual y, por tanto, natural; o sea, haciendo abstracción respecto de ello. Con esta construcción, se introduce un *hiato* entre *humanidad* y *universalidad*: el hombre aparece por vez primera en este mundo careciendo todavía de una verdadera universalidad.

Para la individualidad que no obstante se «obceque» en sí misma, no reconociéndose en lo universal, la cultura como espíritu objetivo se presentará como algo problemático. Pero esta «obcecación» se concebiría de una manera muy diferente si se entendiera que antes de su revocación la individualidad había tenido ya una dimensión universal, que habría de estar fundada en este caso, claro está, en un principio de universalidad enteramente diferente. En este caso, sería su propia revocación la que efectivamente la despojaría, al expulsarla de la cultura objetiva,

de la dimensión espiritual que hubiera podido tener *antes* de que la cultura se convirtiera en «espíritu objetivo», de manera que la naturalidad inicialmente atribuida a la individualidad sería en todo caso un producto del propio espíritu vinculado a la abstracción económico-técnica de las relaciones de trabajo.

Frente al hiato entre el ser humano y el ser humano universal, o entre la mera no-naturalidad abstracta de la individualidad natural y la verdadera espiritualidad de la individualidad revocada, aquí se tratará de mostrar, partiendo de la idea de la «tercera posición» de Juan B. Fuentes, que el *principio* de la universalidad *ha regido desde el comienzo*, esto es, que el ser humano ha devenido a la vez humano y universal; o, mejor dicho, que ha devenido humano porque ha devenido universal. Para hacerlo, el principio deberá entenderse de acuerdo a un tipo de relación de fundamentación diferente, que no consista en «contraponer en el tiempo toda cosa a sí misma», sino en retrotraerse de lo dado a sus condiciones de posibilidad.

Ahora bien, en la medida en que desde el comienzo —del ser humano— rige el principio —de la universalidad—, la «figura anterior» al «ser humano universal» que habrá que tomar en consideración a la hora de abordar el problema de la articulación del principio de la universalidad de la tercera posición con su comienzo será aquella en la que las condiciones «naturales» o, más propiamente, genérico-vivientes del ser humano aparezcan como condiciones todavía específicas. Esta figura no será por ello todavía figura alguna del espíritu —como ocurre con esa extraña figura intercalada y mediadora de la individualidad que ya es no-natural pero que todavía no es verdaderamente universal—, sino que tendrá que ser una individualidad íntegramente natural. De este modo, para reconstruir la idea de la tercera posición, deberemos preguntarnos cuál es el principio o la estructura de la universalidad —entendiendo por «estructura» sus condiciones de posibilidad— que puede refundir a una escala específica estas condiciones genéricas previas. Evidentemente, para que sea posible retrotraerse adecuadamente, sin falsear la realidad, a estas condiciones de posibilidad, resulta preciso comenzar por concebir sus condiciones genéricas de una manera *propia* y, en particular, *no reduccionista*: la vida debe ser considerada de acuerdo a sí misma, no mediante categorías de la naturaleza muerta, pero tampoco sustrayendo de lo humano justamente aquello que más nos interesara para «demostrar» ulteriormente la validez de un principio de universalidad que hubiéramos ganado previamente de otra manera.

Al concebir la experiencia y la acción de este individuo viviente de acuerdo a sus propias categorías en el marco de una biología filosófica no reduccionista y

contrastarlas con la experiencia y la acción específicamente humanas en cuanto que universales, resulta posible comprender que lo humano no ha necesitado constituirse en virtud de una «ayuda» que le hubiera llegado *de fuera de la naturaleza* —o, lo que en el fondo es lo mismo, que no es necesario que seamos *nosotros* los que inoculemos el principio de la universalidad en esa genericidad viviente de partida— sino que es el propio individuo viviente el que ha podido proveerse de esta «ayuda», al establecer un nuevo tipo de relación o interacción con otros individuos vivientes como él en virtud de la cual ha quedado remitido a un afuera esta vez radicalmente inmanente a la naturaleza.

Esta nueva relación o interacción será una relación de trabajo o de producción —siempre en el amplio sentido de transformación humana de la naturaleza— de estructura triposicional, en la que la tercera posición personal constituirá el *afuera* respecto del *aquí-ahora* de la primera y la segunda posiciones, lo que supone que la estructura espacio-temporal de la experiencia humana lo seguirá siendo, sin perjuicio de su especificidad, de un espacio y de un tiempo vivenciales y no físico-matemáticos. En esta nueva estructura triposicional de la acción y de la experiencia radicarán, como veremos, la dimensión universal del mundo humano, indisociable de su carácter conceptual. La espiritualización de la propia naturalidad del ser humano se fundará también, como había ocurrido en la concepción alternativa de la relación entre el espíritu y la naturaleza, en el trabajo, sólo que, en este caso, en la medida en que el principio ha regido desde el comienzo, las condiciones genérico-vivientes o naturales del ser humano estarán *ab initio* «espiritualizadas», sin que esto sin embargo entrañe revocación alguna de la individualidad. Así, aunque ahora sólo nos sea posible anticiparlo de una manera enteramente críptica, el doblamiento del mundo humano en el *aquí-ahora* y el *afuera*, en la medida en que imposibilita la coincidencia o superposición entre el momento indicativo y el momento subjuntivo de la acción humana, garantiza la irrevocabilidad de la individualidad.

§ 2

Ahora bien, si hubiéramos de juzgar por el estado de la cuestión en la literatura secundaria, no podríamos augurar ningún éxito a nuestro propósito de establecer una conexión objetiva entre el concepto hegeliano de espíritu objetivo y la sociología y la filosofía de la cultura de Georg Simmel. Como es sabido, la utilización del término hegeliano de espíritu objetivo para referirse a la cultura es

obra de la *Völkerpsychologie* de Moritz Lazarus⁴. El general reconocimiento de la deuda que Georg Simmel tiene para con esta utilización ha cegado casi por completo la posibilidad de un planteamiento en fondo y forma de la conexión objetiva que efectivamente existe, según nuestra tesis, entre la utilización del concepto de espíritu objetivo por parte de este autor y su sentido original en la obra de Hegel. Tan alejada estaría, en efecto, la filosofía de la cultura —o «ciencia de la cultura» (*Kulturwissenschaft*), como también se la denomina— de Lazarus, y luego la de Simmel, de la concepción hegeliana del espíritu objetivo que, por lo general, no se considera ni tan siquiera necesario dilucidar con algún detalle el sentido que había tenido el concepto en Hegel. De esta manera, más que de la herencia de un concepto, parecería tratarse únicamente de la apropiación de un mero término, el cual se utilizaría en otro contexto y con unos fines muy diferentes.

Dos son las diferencias fundamentales que suelen destacarse entre la utilización del término de espíritu objetivo por parte de Simmel y el sentido originario que el concepto había tenido en Hegel, diferencias que Simmel comparte con Wilhelm Dilthey y que fueron ya expresamente reconocidas por los propios autores. La primera consistiría en la ampliación de su significado hasta hacerlo abarcar todas las formaciones de la cultura, ampliación que despojaría al concepto hegeliano de espíritu objetivo de su lugar sistemático y de su sentido, al derribar la fundamental distinción entre dicho espíritu y el absoluto. Junto con esta ampliación, la otra diferencia fundamental se sustanciaría en la consigna metodológica diltheyana según la cual Hegel «construye metafísicamente; nosotros analizamos lo dado»⁵. Así, mientras que para Hegel se habría tratado de la elucidación de las instituciones socio-políticas necesarias para la realización de la libertad, para Dilthey, y también para Simmel, se trataría más bien de una descripción empírica del ámbito irreducible de los fenómenos de los que se ocupan las ciencias del espíritu, sociales o de la cultura⁶.

Frente a este estado de la cuestión, aquí defenderemos, principalmente para el caso de Simmel —aunque también trataremos brevemente de Dilthey—, que su utilización del término de espíritu objetivo encuentra su justificación en una fundamental conexión objetiva de su filosofía y sociología con aquel concepto

⁴ Cf. K. C. Köhnke, «Einleitung», en M. Lazarus, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, ed., introd. y notas K. C. Köhnke, Hamburg, Felix Meiner, 2003, pp. XIX-XLII; Id., *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, pp. 334 ss.

⁵ W. Dilthey (1910), *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en Id., *El mundo histórico. Obras de Wilhelm Dilthey VII*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 174.

⁶ Cf. M. Alznauer, «Rival Versions of Objective Spirit», *Hegel Bulletin*, 37/2 (2016), pp. 209-231.

hegeliano, la cual, arraigando en la propia realidad socio-cultural que ambos filósofos conceptúan, resulta independiente de una relación de influencia directa de este concepto en particular —aun cuando no pueda serlo de la filosofía idealista en general, única en cuyo seno adquiere sentido la propia fórmula—. Así, precisamente porque Simmel «analiza lo dado», ha de partir del mismo tipo de universalidad y de libertad que Hegel conceptuó mediante su concepto de espíritu objetivo: la universalidad y la libertad vinculadas a la autonomía de lo económico. En la medida en que, por otra parte, las únicas dos series de valor o esferas de acción que el propio Simmel analiza efectivamente en unos términos que se acomoden a su propia conceptualización del proceso de diferenciación cultural como una «objetivación del espíritu» son la económica y la ética —y no la religión, el arte o la filosofía—, la primera supuesta diferencia con el concepto hegeliano de espíritu objetivo tampoco sería ya tal.

La única excepción que conocemos a un estado de la cuestión tan poco propicio a nuestras intenciones es la tesis doctoral de Ole Goos, que lleva por título *Zur Reproduktion der Philosophie G. W. F. Hegels bei Georg Simmel und Emile Durkheim. Studien zu den Begriffen Kultur und Gesellschaft*⁷. Goos establece una conexión objetiva entre la concepción de la cultura de Simmel y la sustancia ética hegeliana, pero obvia la que a nuestro juicio constituye la razón última de esta conexión, que no es otra que la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio, subsunción que Simmel identifica con la autonomía de la serie de valor económica y de la que resulta la cultura técnico-abstracta que expulsa a la individualidad personal.

La transformación técnico-abstracta de la naturaleza vinculada a la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las de intercambio no sólo constituye un momento fundamental de la filosofía hegeliana del espíritu objetivo, sino que, como trataremos de mostrar, resulta además sancionada o legitimada —y no meramente «conceptuada»— en la conexión sistemática que se establece entre la «intersubjetividad» propia de la filosofía del espíritu subjetivo —la de la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del amo y el esclavo— y la esfera del espíritu objetivo. La filosofía hegeliana —movida por el que a nuestro juicio es un *pathos* eminentemente político y no antropológico— acaba encubriendo con esta legitimación la inflexión inédita en el modo de ser del hombre que supone la que Simmel denominara como la «rebelión de las cosas»⁸, y que aquí hemos estado

⁷ Heidelberg, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2004. URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/6757/>. Accedido 1 de septiembre de 2016.

⁸ Cf. G. Simmel (1900), *Philosophie des Geldes*, GSG 6, pp. 673-674

caracterizando como una expulsión de la individualidad personal de la propia obra cultural humana.

En la medida en que el *pathos* que a nosotros íntimamente nos mueve no es político sino antropológico, debíamos tener agudizado el sentido para el problema de la transformación humana de la naturaleza, que atañe de una manera radical a la propia naturaleza humana corporal. Partiendo de la concepción antropológico-filosófica de Juan B. Fuentes, considerábamos que lo que hizo que el hombre deviniera hombre tuvo que ser una relación con la naturaleza que, por una parte, no pudo haber estado caracterizada *ab initio* por la abstracción económico-técnica —ni desde luego tampoco por ficción alguna diseñada al efecto de justificar ulteriormente esta abstracción—, y que, por otra parte, debió haber estado dotada asimismo *ab initio*, justamente en cuanto que transformación humana de la naturaleza, de una dimensión ya universal.

En diversos de sus trabajos⁹, Juan B. Fuentes ha sostenido, en efecto, que mientras que en las sociedades «primitivas» —neolíticas o etnológicas— el momento económico-técnico de las relaciones sociales de producción, distribución y consumo se encontraba subordinado o supeditado al «*fin formal* de la preservación y recurrencia de su propia envoltura social comunitaria»¹⁰ —la cual tenía una dimensión universal precisamente en cuanto que formalmente triposicional—, la modernidad conllevaría una «reducción abstracta económico-técnica, y por lo mismo a la par político-estatal, de unas relaciones sociales comunitarias previas que (...) ni son meramente económicas, sino justamente comunitarias, ni se reducen a la planificación estatal de una vida social abstractamente económica»¹¹ —un proceso de abstracción que en todo caso habría comenzado (sin perjuicio de haber podido ser políticamente reconducido en las sociedades anteriores a la moderna) con el propio nacimiento de las sociedades históricas en virtud del mercado¹²—.

⁹ Vid. J. B. Fuentes, *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 95 ss.; *Id.* (2013), «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», Madrid, E-Prints Complutense. URL: <http://eprints.ucm.es/17643/>. Última modificación 15 de septiembre de 2015, pp. 50 ss.; *Id.* (2013), «Entrevista: Política, Metapolítica y Modernidad. El caso de España. Con una adenda sobre la idea de Ortega de la “crisis del hombre europeo”», Madrid, E-Prints Complutense. URL: <http://eprints.ucm.es/23436/>. Última modificación 15 de julio de 2015, pp. 16 ss.; *Id.* (2012), «Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias», Madrid, E-Prints Complutense. URL: <http://eprints.ucm.es/16571/>. Última modificación 15 de septiembre de 2015.

¹⁰ J. B. Fuentes, «Entrevista: Política, Metapolítica y Modernidad», p. 18.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² Así, en la medida en que el mercado requiere del valor de cambio de las mercancías que acaba cristalizándose en el dinero, acaba «inevitabilmente trayendo consigo, y debido a esa condición

En particular, la mirada antropológico-filosófica que ha guiado nuestro estudio del concepto de espíritu objetivo en Hegel y en Simmel —así como también, a través de los resultados de este mismo estudio, de Dilthey— se ha encontrado profundamente determinada por la idea de que el formato que el trabajo humano y sus productos asumen como consecuencia de la abstracción económico-técnica no es, en manera alguna, ni el único posible ni el único efectivamente habido:

Pues por lo que respecta, para empezar, al trabajo humano, no es lo mismo considerarlo desde un punto de vista meramente económico-técnico, esto es, como mera actividad productiva de explotación técnica de recursos físico-energéticos, o mera reposición multiplicativa de dichos recursos a partir de las energías naturales ambientales —momento éste en todo caso siempre necesario—, que contemplarlo desde el punto de vista comunitario como actividad social ordenada a la edificación de un mundo cultural habitable de bienes susceptible de ser usado o disfrutado comunitariamente. Y asimismo por lo que respecta a dicho uso social comunitario de los bienes resultantes del trabajo, no es lo mismo contemplarlo desde un punto de vista meramente económico, o sea como mero consumo o inevitable gasto material de dichos bienes que requiere su reposición productiva —momento éste asimismo en todo caso necesario—, que contemplarlo desde un punto de vista comunitario, o sea desde la perspectiva precisamente del uso o el disfrute social de dichos bienes¹³.

Pues bien: conseguir dibujar la *figura suficiente* de la conexión objetiva entre el concepto hegeliano de espíritu objetivo y su utilización por parte de Dilthey y de Simmel *que se revela a una mirada antropológico-filosófica como ésta* ha sido la orientación metodológica fundamental que, de manera efectiva, ha guiado nuestro estudio de estos autores. De este modo, hemos aspirado a una aproximación sistemática, pero nos hemos ocupado de los escritos estrictamente necesarios para lograrla, renunciando a toda pretensión de exhaustividad en el manejo de las obras fuente. Evidentemente, dado que esta mirada antropológico-filosófica ha sido tan determinante, debía ser explicitada. A ello hemos dedicado el tercer y último capítulo de nuestro trabajo, en el que hemos tratado de llevar a cabo una reconstrucción o una elaboración propia del que —como luego veremos—

suya precisamente abstracta, o sea desprendida del anclaje en los bienes particulares que son los únicos susceptibles de ser elaborados y disfrutados comunitariamente, o sea de un modo singular y concreto, la formación de una *dinámica o tendencia inercial propia* muy característica, a saber, aquella que consiste en efecto —mientras no se la reconduzca— en la tendencia creciente a subordinar aquella labor y disfrute comunitarios a la mera reiteración o desarrollo recurrente de la condición abstracta de dicho relator de un modo cada vez más meramente abstracto, esto es, cada vez más desprendido precisamente del anclaje en aquellas labores y disfrutes comunitarios, a los que por lo mismo tenderá cada vez más a reducir abstractamente en sus propios términos abstractos». *Ibid.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, pp. 17-18.

constituye el que podría denominarse como el *núcleo mínimo o básico* de la idea de la «tercera posición».

A continuación, vamos a realizar una presentación general de la conexión objetiva entre Hegel, Dilthey y Simmel que los dos primeros capítulos de nuestro trabajo tienen por fin sacar a la luz mediante un orden de la exposición distinto del que luego seguiremos. Así, mientras que en el propio cuerpo de la tesis dedicaremos el primer capítulo íntegramente a Hegel y el segundo a Dilthey y, sobre todo, a Simmel, ahora, con el objetivo de facilitar la visión de conjunto en esa posterior lectura secuencial, vamos a tratar de hacer anticipadamente visible la conexión que queremos poner de manifiesto estableciendo de forma expresa las relaciones entre sus diversos aspectos (§§ 3-9).

§ 3

Llegados a este punto, quizás lo más urgente sea rogar al lector que nos conceda el beneficio de la duda ante lo que hasta ahora podría interpretarse, en vista de nuestra identificación entre el espíritu objetivo de Hegel y la autonomía de lo económico, como una imperdonable confusión entre la universalidad concreta y la universalidad abstracta y arbitraria del sistema de las necesidades. La interpretación que presentaremos en el primer capítulo de este trabajo del problema de la intersubjetividad en la filosofía del espíritu subjetivo y objetivo (centrándonos para ello principalmente en la *Filosofía del derecho* de 1821 y en la *Enciclopedia* de 1830) puede ser que sea heterodoxa, pero no porque vayamos a cometer semejante error de bulto, sino porque en lugar de dejarnos aplastar, ante la incomprensión que la filosofía de Hegel nos suscita cuando buscamos aprehenderla en sus propios términos, por su «portentoso don filosófico», vamos a intentar comprender humildemente o, por decirlo con Ortega, con veracidad, lo que, de otro modo, sólo podríamos *reproducir* o *repetir*, pero no ya *comprender*. Como enseguida veremos —aunque en realidad lo hayamos apuntado ya en el párrafo 1—, precisamente sólo porque nuestra interpretación del problema de la intersubjetividad en Hegel arrancó de nuestra incapacidad para comprenderlo en sus propios términos, pudimos detectar la «trampa» que nos tiende y preguntarnos a partir de ahí por las razones que pudieron llevarlo a hacerlo. Por eso nos hemos querido permitir poner como frontispicio de esta introducción, tras el aforismo de Gómez Dávila sobre la dialéctica, ese pasaje de *El tema de nuestro tiempo* en el que Ortega comparaba a Hegel con Houdin.

Evidentemente, si podemos afirmar que el tipo de universalidad y de libertad que Hegel conceptuó mediante su concepto de espíritu objetivo se vincula

con la autonomía de lo económico, es porque no estamos entendiendo aquí por esta autonomía la independencia de lo económico respecto de lo político. Nos referimos, más bien, a una cuestión anterior, que evidencia un significado antropológico profundo cuando se la pone a la luz de la concepción antropológico-filosófica que aquí defenderemos. El estudio de las razones objetivas por las cuales Simmel pudo utilizar el concepto hegeliano de espíritu objetivo tomará la forma de un análisis, en la *Filosofía del derecho* de Hegel y en la sociología y la filosofía de la cultura del mismo Simmel, de esta autonomía de lo económico diferenciable de su independencia respecto de lo político, del tipo de libertad y universalidad que lleva consigo y del modo como tanto aquella autonomía como esta libertad, desde un punto de vista conceptual, no son autoexplicativas, autosuficientes o autofundantes, sino que presuponen una antecendencia de la totalidad —lo cual nos llevará asimismo a ocuparnos, como veremos, de la problemática introducción por parte de Hegel de la intersubjetividad en la filosofía del espíritu subjetivo—.

La autonomía de lo económico se encuentra determinada por la regencia en exclusiva del principio del contrato o del intercambio de equivalentes en el ámbito de lo que —en un sentido ya económicamente depurado— se conoce como la producción y el consumo. Este principio del intercambio de equivalentes, al subsumir bajo sí las relaciones de trabajo —o sea, las relaciones humanas en las que se crean *todos* los objetos de la cultura— y mediar asimismo en las relaciones de consumo, obliga a abstraer o separar de dichas relaciones todas aquellas dimensiones espirituales en función de las cuales se creaban en las sociedades «previas» a esa subsunción los objetos culturales en la forma de un mundo habitable común o compartido. Este proceso de abstracción únicamente resulta posible sobre la base del carácter cada vez más abstracto u objetivo-técnico del trabajo, al que a su vez promueve y alimenta. Pues sólo en virtud de este tipo de trabajo puede el hombre dejar de estar en lo que hace, cediendo así una prestación objetivada que no compromete su libertad devenida abstracta. Un trabajo dotado de una dimensión personal y, por ende, espiritual vinculada a la creación de un mundo compartido no puede someterse a la lógica del intercambio de equivalentes, pues ello sería tanto como *enajenar* —como dirá Hegel— la propia personalidad y las «*determinaciones sustanciales*» —espirituales—, poniéndolas a disposición de lo que —en el mismo proceso— ha devenido el *mero arbitrio* de otro. La universalidad y libertad abstracta de la *persona* hegeliana no hace sino reproducir esta abstracción de cualesquiera determinaciones personales o espirituales que lo económico exige en su propio ámbito de regencia, abstracción que a su vez sienta las bases para la afanosa búsqueda del bienestar individual en

el sistema de las necesidades —a través del consumo de los productos abstractos del trabajo abstracto—.

La libertad de la que parte Simmel al «analizar lo dado» resulta ser exactamente este tipo de libertad hecho posible en virtud de la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio, y el modo como la conceptúa es, en lo esencial, el mismo que el de Hegel. Así, el proceso de diferenciación social y cultural que analiza tanto en su sociología como en su filosofía de la cultura resulta indisociable de la autonomía de lo económico, la cual a su vez requiere de la conversión del trabajo en un trabajo «objetivamente» determinado que «deja libre» a la personalidad. Sólo este tipo de trabajo hace posible lo que Simmel caracteriza como una *objetivación* (*Objektivierung*) de las relaciones de dependencia mutua entre los hombres, que originan un nuevo tipo de libertad como independencia que es exactamente la misma que Hegel había conceptualizado en los términos de la universalidad abstracta de la persona.

Tanto Hegel como Simmel asumen como algo obvio la vinculación entre la división del trabajo y su abstracción; una vinculación que sin embargo sólo es válida para las sociedades en las que se ha producido la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio. En esta misma medida, ninguno de los dos puede fundar la división del trabajo en la propia intersubjetividad, esto es, en la especificidad de las relaciones humanas o en su estructura propia, sino que han de suponerla como algo dado. Por lo mismo, la conexión que une abstractamente, en lo que para Hegel es el sistema de las necesidades, a todos los productores-consumidores no puede evidenciarse como intersubjetivamente constituida, por lo que ha de aparecer como *fundada en una totalidad previa*, de la que Hegel se hace expresamente cargo mediante la relativización de ese sistema en el marco de las instituciones socio-políticas de la comunidad ética (*sittliche*).

No obstante, el hecho de que Simmel no sitúe, como hace Hegel, las interacciones sociales de su sociología en el marco del Estado mediante una filosofía política expresa no supone ninguna diferencia verdaderamente significativa. En ambos casos, las relaciones sociales determinadas por la regencia en exclusiva del principio del intercambio de equivalentes en el ámbito de la producción y del consumo únicamente pueden establecerse sobre la base de una totalidad social o socio-política previa, que dichas relaciones, por su estructura propia, jamás habrían podido llegar a constituir. La autonomía de la esfera económica, precisamente porque exige la abstracción en el ámbito sobre el que impera de cualesquiera vínculos entre los hombres, presupone una vinculación del

individuo con una totalidad previa: el individuo únicamente puede desvincularse intersubjetivamente de los otros porque se encuentra previamente vinculado a una totalidad a la que todos pertenecen. De no ser así, la desvinculación que el principio del intercambio de equivalentes exige habría hecho que las relaciones sociales por él determinadas se rompieran en sus extremos antes siquiera de haber podido llegar a establecerse.

Ahora bien, en esta antecendencia de la totalidad respecto de las relaciones intersubjetivas resulta preciso distinguir cuidadosamente dos respectos. Así, las relaciones de intercambio de equivalentes presuponen, por una parte, una totalidad no sin más históricamente previa, sino propiamente *originaria*, que denodadamente se esfuerzan por negar, ocultar y desmentir y, por la otra, la propia totalidad en la cual imperan. Del propio carácter originario que hemos atribuido a la primera se sigue el carácter derivado o secundario de la segunda, que es sin embargo la única que aparece expresamente en la obra de Hegel. La primera, sin embargo, aparece en la forma de ese desmentido tanto en Hegel como en Simmel, y además de una manera de la que retóricamente diríamos que es sorprendentemente similar si no fuera porque la sorpresa se disipa cuando se comprende que ese desmentido únicamente podía producirse de esa manera.

§ 4

La totalidad secundaria o derivada que expresamente aparece en la obra de Hegel es la totalidad ética de la *Filosofía del derecho* —y, por tanto, de la esfera del espíritu objetivo—, la cual antecede lógicamente a todas las relaciones intersubjetivas que uno pudiera querer reconocer en sus distintas esferas —aunque lo cierto es que para el propio Hegel, precisamente en razón de la antecendencia irrestricta del todo ético, en la esfera del espíritu objetivo esta cuestión de la «intersubjetividad» o, más concretamente, del «reconocimiento intersubjetivo», resulta completamente irrelevante—. No obstante, no todos los intérpretes están de acuerdo con esta idea. Para algunos, son las propias relaciones intersubjetivas de la *Filosofía del derecho* las que producen de manera efectiva la universalidad concreta o el todo ético, sólo que Hegel acabaría reprimiendo esta constitución intersubjetiva de lo universal al transferir a la esfera del espíritu objetivo la autoconsciencia que caracteriza al espíritu absoluto. En esta medida, la consideración de la *Filosofía del derecho* puramente de acuerdo a sí misma, haciendo abstracción de todo aquello que pudiera interpretarse como una consecuencia de la aplicación impropia en ella de las determinaciones del espíritu absoluto, pondría de manifiesto una antecendencia de las relaciones intersubjetivas respecto del todo ético.

Frente a estas interpretaciones, aquí defenderemos que es más bien, al contrario, el carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas —entre las *personas* y entre los *sujetos*— que se efectúan en el sistema de las necesidades, determinado por la regencia en exclusiva del principio del intercambio en este ámbito, el que obliga a suponer una antecendencia de la totalidad, la cual cursa a través de las diversas instituciones sociales y políticas —las cuales por lo mismo tampoco están en absoluto intersubjetivamente constituidas—. El hecho de que sean los individuos —o singulares— los que, mediante sus acciones, crean el todo ético, no anula esta antecendencia, en la medida en que estas acciones no hallan su fundamento ni en el propio individuo ni en sus relaciones «intersubjetivas» con los otros, sino exclusivamente en la propia totalidad.

En realidad, las relaciones «intersubjetivas» que uno pudiera querer reconocer en las distintas instituciones sociales y políticas ni siquiera son propiamente intersubjetivas. En ellas, el otro está siempre ahí para cada uno como un *puro* agente del todo, como por lo demás también lo está uno mismo. Así, cada uno sólo puede ser parte y sustento del todo —en lo cual radica su libertad sustancial— a través de esas aparentes «relaciones», relaciones que por lo tanto constituyen un puro medio para la autoproducción del todo mismo —y, por ende, también para el individuo que ha sido «elevado» a la conciencia de que es ahí donde radica su propia esencia—.

Como veremos, en la esfera del espíritu objetivo no hay ni puede haber una represión de la intersubjetividad motivada por la transferencia a esta esfera de la autoconsciencia del espíritu absoluto *porque para ello debería haberse evidenciado antes una verdadera constitución intersubjetiva de lo universal*, y esto es algo radical y absolutamente extraño a la filosofía del espíritu de Hegel. De este modo, frente a las interpretaciones que quieren ver en la esfera del espíritu objetivo una constitución intersubjetiva de la totalidad o de la universalidad concreta, y que han de recurrir por lo mismo al espíritu absoluto para dar cuenta de las evidéntísimas proclamas de Hegel en contrario —localizadas particularmente en la introducciones a la esfera de la Eticidad y a la sección sobre el Estado de la *Filosofía del derecho*—, aquí defenderemos que la antecendencia de la totalidad respecto de las relaciones intersubjetivas es una cuestión absolutamente interna a la propia esfera del espíritu objetivo, razón por la cual no necesitaremos considerar en modo alguno la ulterior esfera del espíritu absoluto.

Para poder sostener una constitución intersubjetiva de lo universal, Hegel debería haberle reconocido a la individualidad personal un significado que sin embargo toda su filosofía del espíritu tiene por fin rehusarle. Una de las causas que

explican este desprecio de la individualidad se encuentra en la sustitución de las relaciones intersubjetivas de creación y de uso o disfrute de un mundo común o compartido por las relaciones puramente económicas de producción y de consumo, regidas por el principio del intercambio de equivalentes. Con la construcción teórica de la co-pertenencia entre estas relaciones que han devenido puramente económicas y la totalidad socio-política en la que los individuos aparecen como puros sustentos del todo Hegel lleva a su perfección conceptual el *desplazamiento de lo común* del ámbito de las relaciones intersubjetivas a la comunidad política. Pero lo común sólo ha podido ser desplazado a la comunidad política porque existía *de antemano* en ese ámbito de las relaciones intersubjetivas en las que los hombres crean y usan o disfrutan el mundo en el que habitan; un ámbito en el que, como trataremos de mostrar en el tercer capítulo de este trabajo, lo común sí se revela como intersubjetivamente constituido, pero precisamente sólo sobre la base del pleno reconocimiento de la individualidad personal.

Pero entonces, si esto fuera cierto, la totalidad ética o la universalidad concreta hegeliana, por su propio carácter derivado o secundario, no podría estar justificada filosóficamente de una manera adecuada; esto es, al pretenderse autosuficiente y no reconocer su efectiva dependencia respecto de una universalidad concreta previa, no podría evitar descansar en última instancia en un supuesto *ad hoc*. Esto es lo que se pone de manifiesto en la esfera anterior del espíritu subjetivo, y más concretamente en la célebre lucha por el reconocimiento y en la subsiguiente o resultante dialéctica del amo y el esclavo.

§ 5

La totalidad ética hegeliana no es el producto de las relaciones contractuales que unos supuestos individuos ya libres y propietarios en el estado de naturaleza hubieran llegado a establecer entre sí, pasando así a limitar la libertad irrestricta pero carente de garantías de la que habrían disfrutado en ese estado de naturaleza. Ni las relaciones abstractas entre las personas ni cualesquiera otras relaciones del espíritu objetivo constituyen la totalidad que sin embargo presuponen. En esta medida, resulta preciso buscar para dicha totalidad otro origen. Pero la palabra *origen* tiene dos significados, el del *comienzo* y el del *principio* —siendo a su vez posible concebir filosóficamente el principio de diversas maneras, en función del tipo de relación de fundamentación que se suponga—. Pues bien, para poder solucionar el problema del llegar a ser o del devenir en este mundo de la totalidad ética o universalidad concreta sin reconocer otro principio de universalidad distinto de ella, Hegel se ve llevado a jugar de una manera muy dudosa, en su

ficción de la lucha por el reconocimiento y de la posterior relación de esclavitud, con estos dos posibles sentidos del origen.

En efecto, la lucha por el reconocimiento y la relación de esclavitud sería únicamente el *comienzo fenoménico* de la libertad y no su *principio sustancial*. Sin embargo, para poder dar comienzo al proceso del reconocimiento, Hegel tiene que partir de un sujeto individual que no es —como el animal— puramente natural, sino ya en cierto sentido —abstractamente— no-natural. El problema es, entonces, cuál es el fundamento de esta no-naturalidad que Hegel inicialmente atribuye a los sujetos individuales que todavía no se encuentran en relaciones universales de reconocimiento; pues de alguna manera tiene en efecto que justificarse esta necesaria atribución para no revelarse como un mero supuesto *ad hoc*. El procedimiento del que se sirve Hegel para lograr esta justificación consiste en introducir esta intersubjetividad de la lucha y de la relación de esclavitud en el marco de la filosofía del espíritu subjetivo, lo que le permite partir de la característica subjetiva que justamente necesita para dar comienzo a ese proceso: la certeza abstracta de sí de la autoconciencia inmediata.

Ahora bien, mientras que —según declaración expresa de Hegel, como veremos— todas las determinaciones del espíritu subjetivo están contenidas como momentos en los estadios superiores de desarrollo, no existiendo fenoménicamente de forma previa, la lucha por el reconocimiento y la relación resultante de la esclavitud, en cuanto que contrafigura de la propia relación universal de reconocimiento, constituye, por el contrario, una existencia fenoménica que efectivamente se ha dejado atrás. De este modo, la no-naturalidad de la autoconciencia inmediata se justifica en la relación de anterioridad propia del desarrollo lógico de las determinaciones del espíritu subjetivo, *pero da sin embargo lugar a una anterioridad que no es ya lógica, sino histórico-real o mítica*.

Hegel sólo consigue mostrar el principio como devenido a partir del comienzo porque *ya está contenido en él*: sólo porque las autoconciencias son de antemano no-naturales pueden acabar dispensándose el reconocimiento. Empero, en el caso particularísimo que nos ocupa, el principio está en el comienzo única y exclusivamente porque *Hegel mismo* lo ha inoculado en él, mediante el subterfugio por el que ha introducido la anterioridad mítica —o histórico-real o aun prehistórica— del proceso de reconocimiento justamente en el momento que más le interesaba y convenía del desarrollo lógico de las determinaciones de la esfera del espíritu subjetivo. Por ello, en el caso de esta no-naturalidad en la que da comienzo la ficción mítica de la lucha por el reconocimiento, no se le puede ahorrar a Hegel el

reproche de haber reiterado tautológicamente, en lo que según él mismo sólo es el comienzo de la libertad, el propio principio de la misma.

§ 6

En la medida en que Simmel, «analizando lo dado», sólo reconoce el principio de universalidad y de libertad vinculado a la autonomía de lo económico, se ve llevado a recurrir, tanto en su sociología como en su teoría de la cultura, a un procedimiento de reiteración tautológica que, aunque menos sutil, es funcionalmente equivalente al de Hegel.

Por lo que respecta a su teoría de la cultura —que debe distinguirse analíticamente de su crítica cultural—, Simmel interpreta en ella la relación entre los individuos y los contenidos culturales en clave idealista a partir de la contraposición epistemológica entre el sujeto y el objeto. De acuerdo con la exposición escolar que nos ofrece, el contenido cognoscitivo válido o concepto no sólo no se reduce al objeto material del cual es concepto sino tampoco al proceso psicológico que tiene lugar en el individuo cognoscente. De este modo, el individuo no conoce desde su individualidad, sino que constituye en cada caso el correlato subjetivo del contenido «objetivo» o válido, lo que secundariamente conlleva una abstracción respecto de las diferencias individuales. La generalización de este modelo a todo el ámbito de las posibles relaciones que un individuo puede establecer con los contenidos culturales supone que, con respecto a cada contenido individual, el individuo no cuente en su individualidad, sino así mismo únicamente en cuanto que puro correlato de la «objetividad» de ese contenido, de manera que la dimensión universal de la validez del contenido cultural objetivo se da a costa de una expulsión de la individualidad de la esfera de la cultura objetiva.

Simmel concibe esta objetividad (*Objektivität*) de los contenidos culturales como el resultado de una «objetivación del espíritu» (*Vergegenständlichung des Geistes*) en las distintas series de valor o mundos ideales diferenciados de la cultura. Sin embargo, la únicas dos series de valor que pueden interpretarse, a tenor de sus efectivos análisis, a partir de esta fórmula hegeliana son la ética y, sobre todo, la económica. Ahora bien, cuando estas series se examinan más de cerca, se puede apreciar que aunque el correlato de cada contenido cultural «objetivado» en ellas sea en cada caso un sujeto abstracto, la acción —productiva o práctica— que «objetiva» dicho contenido únicamente puede hacerlo en cuanto que forma parte de una *interacción abstracta* que presupone la pertenencia de quienes así interaccionan a una *totalidad* que, sin embargo, *no se ha constituido en una interacción de esa clase, sino que está en cada caso presupuesta en ella*. Como veremos, esta totalidad

social de las sociedades diferenciadas que está necesariamente presupuesta en las series de valor económica y ética se justifica a la postre, de manera implícita, simplemente en cuanto que devenida a partir de la totalidad social en la que *ya consistían* las sociedades «indiferenciadas», revelándose así como una totalidad derivada o secundaria, producto de la abstracción operada por dichas series de valor sobre una totalidad previamente existente.

A su vez, para justificar el principio de la libertad y de la universalidad vinculado a estas series de valor, Simmel se ve llevado a reiterarlo en un presunto comienzo que hunde sin embargo en la nebulosidad del pasado. En la filosofía de la cultura lo hará de una manera conceptualmente muy tosca, al entender que las formas ideales de las que han de resultar los distintos mundos ideales o ámbitos de la cultura habrían sido creadas por la vida, pero se habrían visto inicialmente coaccionadas por la teleología vital, de la que sólo ulteriormente habrían logrado independizarse. En la sociología repetirá, como veremos, el esquema, esta vez en la forma de una supeditación de los contenidos objetivos a las exigencias externas de los vínculos de las sociedades «indiferenciadas».

Este sometimiento en el comienzo de las formas ideales a la vida o de los contenidos objetivos a las exigencias externas de los vínculos constituye la versión simmeliana de la contrafigura de la libertad en la que consiste el mito hegeliano del amo y el esclavo. Así, Simmel no sólo reitera el principio en el comienzo, sino que así mismo entiende, como lo había hecho Hegel, que en ese comienzo ese principio *todavía no rige*, teniendo que conquistar su autonomía a través de un determinado proceso. Precisamente porque la libertad y la universalidad de las sociedades diferenciadas no son autosuficientes, no hay modo alguno de conceptualizarlas sin presuponer un estadio previo, pero en la medida en que este estadio no se concibe positivamente de acuerdo a sí mismo, ha de hacerse por la vía de la negación: lo que antes había era la no-libertad, la no-universalidad. Así, cuando sólo se está dispuesto a aceptar el principio de la libertad vinculado a la autonomía de lo económico, hay que entender que el hombre, para ser libre, ha debido ser antes esclavo. Como veremos, Simmel llega incluso a reproducir esta idea hegeliana, al entender que las relaciones de trabajo anteriores a lo que él llama la «objetivación de las relaciones de dependencia mutua» eran relaciones de subordinación personal.

Dado que, por otra parte —como ya apuntamos en el § 3—, únicamente en virtud del carácter abstracto del trabajo pueden las relaciones en las que los hombres crean los objetos culturales resultar subsumidas bajo las relaciones de intercambio, garantizándose de este modo la plena autonomía de lo económico —

que Simmel identifica netamente con esta subsunción—, el proceso que lleve del estadio inicial carente de universalidad y de libertad a la efectiva realidad de éstas deberá involucrar necesariamente al trabajo. Por ello ha de cobrar, en efecto, la división del trabajo en la interpretación simmeliana del proceso de diferenciación social una importancia preponderante, como también ocurre en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, la cual, al desembocar en el estado del *Anerkanntsein*, lo hace *tanto* en el estado jurídico del reconocimiento entre las personas *como* —por lo mismo— en el trabajo abstracto del sistema de las necesidades, cuyo carácter abstracto constituye, tan pronto como las relaciones de trabajo resultan subsumidas bajo las relaciones de intercambio, una *exigencia jurídica* —habida cuenta de la prohibición de enajenar «determinaciones sustanciales»—.

§ 7

Como acabamos de ver, en la concepción idealista de la cultura de Simmel la «objetividad» de los contenidos culturales lleva consigo una revocación de la individualidad personal, a la vez que dichos contenidos culturales sólo resultan «objetivados» en unas relaciones abstractas que presuponen la totalidad social en la cual imperan. La *revocación de la individualidad* y la *antecedencia de la totalidad* se evidencian, así, como el haz y el envés de la cultura *en tanto que espíritu objetivo*. Esta misma conexión aparece en la concepción diltheyana de las relaciones que las «unidades de vida» establecen entre sí en el marco de los «sistemas culturales».

En la obra de Dilthey se produce, en efecto, una disociación entre la dimensión social de la acción, determinada por los sistemas culturales en los que los individuos interactúan, y la vida individual de cada cual. En el primer caso el individuo aparece como un mero «punto de cruce» de los sistemas; en el segundo, como una «conexión psíquica» que tiende a concebirse de una manera psicologista. Como consecuencia de esta disociación, la pretensión hermenéutica de Dilthey de poner en juego en el comprender *a la vez* ambos principios de individuación, el interno y el externo, no encuentra en su filosofía un adecuado asiento ontológico. En la obra de Dilthey se pone particularmente de manifiesto cómo las delimitaciones de objeto y de método realizadas al comienzo de una investigación, lejos de permitir un desenvolvimiento seguro de ésta, pueden conducirla a una situación sin salida, justamente en la medida en que dicha salida acaso sólo hubiera sido posible mediante la ruptura de esa circunscripción inicial. Para Dilthey, en efecto, el problema de las relaciones entre las unidades de vida entre sí y de cada una de ellas con el mundo histórico se plantea desde un comienzo en términos del *saber* que cada unidad individual de vida puede llegar a alcanzar —en virtud de la

comprensión— de los otros y de las realidades históricas. Sin embargo, lo que no hay es un retroceso al problema ontológico previo de en qué consiste el *modo de ser* de dichas relaciones.

Así, frente a los «métodos constructivos» que habrían otorgado una antecendencia a los individuos o a la totalidad, Dilthey reclama un «método analítico» que, situándose al margen de esta falsa —o «ficticia»— alternativa, diera satisfacción a las dos mitades de la realidad. Sin embargo, el propio fracaso del intento diltheyano viene a poner de manifiesto la necesidad de superar esta alternativa en su propio terreno, el de lo «constructivo», partiendo en este caso del tercer término olvidado de las interacciones entre las unidades de vida. Como veremos, Dilthey llega a definir la vida a partir de las interacciones, pero no alcanza sin embargo en absoluto a fundar, como habría sido menester —o sea, «constructivamente»—, ninguna de las categorías de la vida en ellas.

Frente a ello, la efectiva «construcción» que —inadvertidamente— subyace a su concepción de las relaciones entre los individuos y el mundo histórico supone una antecendencia de la totalidad. Así, la comunidad, semejanza o co-pertenencia (*Gemeinsamkeit*) de las unidades de vida que hace posible la comprensión se funda en el estar remitidas de cada una de ellas a una «voluntad de la totalidad» que, sin embargo, en modo alguno se evidencia por su parte como intersubjetivamente constituida. Así, en las interacciones en las que los individuos crean la totalidad, ésta en realidad se autoproduce, al encontrarse las acciones individuales determinadas por ella y meramente yuxtapuestas a la «conexión psíquica» de cada individuo, la cual queda por ello mismo sin efectos en la exterioridad.

Ahora bien, es esta antecendencia de la totalidad la que le permite a Dilthey utilizar, para referirse al mundo histórico-social, el término hegeliano de espíritu objetivo. Así, en la medida en que los individuos —en cuanto que «conexión psíquica»— carecen de toda consecuencia en la creación de su propia obra, la totalidad, en cuanto que efectivamente hacedera, tiende a personificarse. Pero, a su vez, precisamente en la medida en que la totalidad se autoproduce, ella no puede ser solamente su propio resultado o creación —la propia obra cultural o el mundo histórico—, sino que ha de estar de algún modo ya *antes* de esa creación. Es sólo esto lo que dota de sentido a la fórmula según la cual *el espíritu se objetiva*: el espíritu —o sea, la personificación de la totalidad— tiene que exteriorizarse a partir de una suerte de previa interioridad o subjetividad, que es portada por todos los individuos en virtud de su *Gemeinsamkeit*. Por ello creemos que hay que tomar en serio el uso del pretérito perfecto cuando Dilthey afirma que entiende «por tal espíritu objetivo las múltiples formas en las que *se ha objetivado en el mundo sensible*

la comunidad existente entre los individuos»¹⁴. El espíritu preexiste a su objetivación: adviene al mundo de la naturaleza a través de los individuos como su instrumento.

Sin embargo, la razón última que explica el sentido de esta fórmula del espíritu objetivo no aparece en la obra de Dilthey, como sí lo había hecho en la de Hegel y vuelve a hacerlo en la de Simmel. Éste es el motivo por el cual dedicaremos el grueso del segundo capítulo de nuestro trabajo a este último autor, tras ocuparnos de Dilthey sólo sucintamente en el primer apartado. Pues esta razón última es, en efecto, la autonomía alcanzada por lo económico, que es la que expulsa a la individualidad personal de la obra cultural humana en el ineludible respecto «sensible», exterior u objetivo que dicha obra tiene en cuanto que transformación de la naturaleza. Por otro lado, es en la obra de Simmel, y no en la de Dilthey, donde llega a manifestarse de forma expresa la yuxtaposición entre la individualidad como «punto de cruce» y la individualidad como «conexión psíquica» —por seguir utilizando la terminología de Dilthey— en la forma de un conflicto entre la vida individual y la cultura objetiva.

§ 8

Como ya señalamos más arriba, en la filosofía de la cultura de Simmel resulta preciso distinguir analíticamente su teoría de la cultura de su crítica cultural. Mientras que en la primera conceptúa la cultura como una objetivación del espíritu, en la segunda opone a esa cultura así concebida el alma o la personalidad individual. Pero la personalidad individual opuesta a la cultura técnico-abstracta en la que piensa Simmel no es la que existía *antes* de esa tecnificación de la cultura, sino *la que resulta de ella*. En esta medida, su crítica de la cultura acaba reproduciendo de manera aporética los propios términos de la problemática cultural frente a la que se alza.

En efecto, en su crítica de la cultura Simmel jamás se plantea la posibilidad de una creación cultural en unas relaciones intersubjetivas que no abstraigan de la individualidad. Para él, el carácter técnico-abstracto de la cultura es una consecuencia de la división del trabajo, que identifica erróneamente, como había hecho Hegel, con su abstracción —una identificación que, por lo demás, sólo puede realizarse cuando se supone de antemano la conexión total que vincula entre sí a los productores—. Sobre la base de esta identificación entre la división del trabajo y

¹⁴ W. Dilthey (1927), «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», segundo apartado de los «Esbozos para una crítica de la razón histórica. Primera parte: Vivencia, expresión, comprender», en *Id.*, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. e introd. A. Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000, p. 165.

la abstracción, toda creación colectiva de la cultura habrá de suponer necesariamente una expulsión de la individualidad personal. Por ello Simmel encontrará la «solución» al conflicto cultural de la época en la obra de arte, la cual, en cuanto que producto de un solo individuo, vendría a constituir el correlato objetivo del alma individual. Esta salida estética hacia la exterioridad no está sin embargo en condiciones de suturar de manera efectiva la brecha que se ha abierto entre el alma individual y el espíritu objetivo, pues éste permanece siendo en toda su extensión una construcción colectiva. En la medida en que esta expulsión del alma individual de la esfera de la cultura objetiva supone la «desespiritualización» de aquélla, Simmel no puede sino acabar concibiéndola en términos organicistas, por medio de una analogía con la relación orgánica entre el todo y las partes —que es, por lo demás, común a la época—.

Ahora bien, por otro lado, en la medida en que la acción individual de producción —así como también, aunque en este caso lo veremos de una manera mucho más somera, de uso— de cualquier contenido cultural «objetivado» es en la teoría idealista de la cultura de Simmel la acción de un sujeto abstracto correlato de la «objetividad» de ese contenido, *desde el punto de vista de la cultura técnico-abstracta el alma o la personalidad individual sencillamente no existe*. Esto explica que Simmel acabe desarrollando en sus últimos años una concepción de la vida como una corriente o flujo *indiferenciado y unitario* que se encontraría en un conflicto constitutivo e irresoluble con su propio vástago, la cultura.

Pero esta vida total genérico-indiferenciada había aparecido ya *a su modo* en la filosofía hegeliana del espíritu objetivo: se trata de la naturalidad interior, así mismo indiferenciada y general, que la organización sociopolítica tiene que satisfacer. La clave de esta concepción de la naturalidad interior humana *general e indiferenciada* se encuentra en la propia vinculación que existe entre la abstracción de la individualidad y la antedecencia de la totalidad. Así, la abstracción de la individualidad en las relaciones humanas de producción y de consumo es lo que la convierte en algo meramente natural, mientras que el punto de vista de la totalidad —con la que los individuos deben identificarse a costa de su propia individualidad— es lo que le otorga ese carácter general e indiferenciado en virtud del cual aparece como algo que debe satisfacerse *a través de* los individuos, pero con indiferencia hacia cada uno de ellos en particular.

§ 9

En efecto, como consecuencia de la prohibición de la enajenación de las «determinaciones sustanciales» —personales y espirituales—, la subsunción de las

relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio sustrae a la obra cultural humana de toda dimensión común; o, dicho en términos hegelianos, los productos del trabajo humano sólo pueden tener ya una universalidad meramente abstracta o del entendimiento, pero no una verdadera espiritualidad. En esta medida, también el uso de los productos de este trabajo abstracto habrá de consistir en un consumo *puramente individual*. En el sistema de las necesidades los otros constituyen un medio para lograr la propia satisfacción, pero en el momento en que ésta se produce *han dejado ya de estar ahí*. Por ello, la supuesta «relación positiva» entre particulares que según Hegel aparece en el ámbito de la moralidad —en el que se reconoce a la voluntad subjetiva particular un derecho a la satisfacción— se limita al puro anhelo abstracto que cada uno tiene de que *también* los otros lleguen a satisfacer *por su parte* —utilizándome a mí y a todos los demás como medio— sus propias necesidades individuales del mismo modo que yo satisfago, *por la mía*, las mías propias.

De este modo, la individualidad personal que ha comenzado por proscribirse en las relaciones de trabajo —pues involucrarla en ellas sería tanto como enajenarle al empleador la propia personalidad— termina por perder toda dimensión común —o espiritual— en el uso de los productos de ese trabajo. En esta medida, si pudiera llegar a demostrarse que, antes de la abstracción económica —y, por tanto, antes de que se produjera el desplazamiento de lo común de las relaciones intersubjetivas a la comunidad política—, la obra cultural humana sólo pudo haber sido creada en virtud de unas relaciones interpersonales que, a la vez que involucraran a la individualidad personal, estuvieran dotadas, por la misma razón, de una dimensión común y universal, entonces *la abstracción de dicha individualidad como consecuencia de la autonomía de lo económico supondría su «desespiritualización»*. En un autor que sin embargo buscaba desmentir esa situación previa, esta desespiritualización sólo podía aparecer bajo la forma de una presunta «*naturalidad*».

En este sentido, el carácter natural que Hegel le atribuye a la individualidad, lejos de suponer continuidad material alguna con la existencia animal, constituiría más bien un *producto* de la propia exigencia jurídica de abstraerla en el ámbito de las relaciones humanas regidas por el principio del intercambio de equivalentes. A su vez, y como tendremos ocasión de ver con cierto detalle, la supuesta espiritualización que esta naturalidad experimentaría en virtud de la «superación de la moralidad en la eticidad» consiste en la pura subordinación de la satisfacción de la naturalidad *de cada individuo en particular* a la satisfacción de la naturalidad *de todos en general*. Como se sigue de lo que hemos visto hasta ahora, este verdadero

fin último del Estado, lejos de entrar en contradicción con el derecho, *lo tiene por fundamento*, pues sólo en virtud del derecho abstracto recortado a la medida de la autonomía de lo económico han podido llegar a «naturalizarse» la individualidad y sus necesidades.

Por otro lado, en la medida en que el *principio sustancial* de la libertad concreta exige el sacrificio de la propia individualidad, ésta tenía que presentarse *en el comienzo* —en el que el principio ya está, pero todavía no rige— como *lo que debía ser revocado* para que pudiera llegar a establecerse la relación universal. Por este motivo había de entender, en efecto, Hegel que lo que excluye inicialmente a los sujetos individuales los unos respecto de los otros es su propia individualidad —presuntamente natural—, la cual debía por ello mismo ser *efectivamente negada*, primero en la lucha a muerte y luego en la relación entre el amo y el esclavo. Como resultado de esta negación llegan por fin las autoconciencias a «saberse cada una en la otra como sí misma», lo cual ciertamente sólo puede tener lugar una vez que sus diferencias individuales han sido reducidas a puros accidentes de la sustancia.

§ 10

Con esta última comparación entre el concepto genérico-indiferenciado de la vida del último Simmel y la naturalidad interior, así mismo genérica e indiferenciada, que se satisface en el Estado hegeliano, hemos finalizado la exposición introductoria de la conexión objetiva entre Hegel, Dilthey y Simmel que nos proponemos establecer en los dos primeros capítulos de este trabajo —si bien, como enseguida veremos, al comienzo del capítulo III todavía le dedicaremos algunas páginas a la sociología simmeliana—.

A lo largo de nuestros análisis en estos dos primeros capítulos, y en particular mediante la puesta al descubierto de las dificultades que arrastra la fundamentación ontológica de la intersubjetividad en la totalidad, trataremos de ir ganando la *dirección de la investigación* hacia una posible fundamentación ontológica alternativa en la que la estructura propia o específica de la intersubjetividad aparezca como la condición trascendental de posibilidad de la «totalidad universal»¹⁵. Empero, esta dirección de la investigación se nos habría convertido en una vía muerta —o, mejor dicho, no habría llegado ni tan siquiera a poder trazarse— si no hubiéramos podido resistir la fortísima tendencia inercial que existe a seguir concibiendo la intersubjetividad en los propios términos de aquellas filosofías en las que ésta no aparece sin embargo como semejante condición

¹⁵ Denominamos así lo que en Hegel sería el «todo ético» o la «universalidad concreta» porque nuestro objetivo es ahora el de ganar una perspectiva más general que permita abarcar en una sola denominación «especies» de «totalidad universal» distintas.

trascendental, a saber, en términos diádicos; pues esa vía únicamente se hace transitable cuando se aprecia, en el mismísimo primer paso de la investigación, la estructura no diádica, sino triposicional, de la intersubjetividad humana.

En efecto, una intersubjetividad, socialidad o «relacionalidad» concebida como diádica no puede fundar, *por su propia forma diádica*, ni la dimensión universal del ser humano o del espíritu ni la dimensión de la totalidad —o del «todos»— a la que pertenecen los individuos que se relacionan de manera universal. Por este motivo, en una concepción semejante de la intersubjetividad, ambas dimensiones tienen que estar necesariamente presupuestas, lo que explica que Hegel y Simmel tengan justamente que reiterarlas en el comienzo del supuesto proceso que desemboca en ellas. Éste es el motivo por el cual hemos titulado los dos primeros capítulos de este trabajo precisamente «intersubjetividad idealista» e «interacción social». Así, si debíamos justamente incidir en la intersubjetividad y en la interacción, esto era así porque, por contraste con la concepción triádica o triposicional de la intersubjetividad humana que el tercer capítulo de nuestro trabajo tiene por fin defender, se pone de manifiesto que lo que en última instancia une de la manera más fundamental a Hegel, Dilthey y Simmel es su concepción diádica, y no triposicional, de dicha intersubjetividad. De esta manera, el sentido de los títulos de los dos primeros capítulos de este trabajo depende del argumento total que se trata de defender en el mismo.

Ahora bien, si nosotros pudimos resistir esa tendencia inercial que, como decíamos, existe a concebir la intersubjetividad en términos diádicos —una inercia que no carece de razón de ser, habida cuenta de que así la han concebido todos los grandes filósofos desde Hegel a esta parte (a excepción, en cierta medida, de Emmanuel Lévinas)—, esto pudo ser así única y exclusivamente porque disponíamos ya de antemano de la idea de la tercera posición o de la estructura triposicional de la vida social humana, que nos había sido transmitida por Juan B. Fuentes —hace hoy ya más de una década— en sus clases de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, y que este autor ha venido desde entonces proponiendo y desarrollando, además de en sus clases, en sus escritos y en sus conferencias¹⁶. Esta idea de la tercera posición suscitó

¹⁶ La primera formulación de la idea de la tercera posición se encuentra en la página 68 del trabajo de Juan B. Fuentes del año 2003 «Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento» (*Estudios de psicología*, 24/1, pp. 33-90). A partir de entonces, este autor ha ido desarrollando esta idea tanto en sus clases de *Antropología filosófica* de la Universidad Complutense de Madrid como en diversos de sus trabajos. Entre ellos, cabe mencionar especialmente los siguientes: J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida», *Psychologia Latina*, 1/1 (2010), pp. 27-69 (*vid. esp.* el apartado «Un apunte final sobre el problema

enormemente nuestro interés desde el mismo instante en que trabamos conocimiento de ella, pero la ausencia de un «estado de la cuestión» académicamente establecido impidió que pudiéramos plantearnos la posibilidad de dedicarle una tesis doctoral.

Por este motivo, aunque esto no impidió que esta idea acabara orientando de facto, aunque fuera de una manera soterrada o difusa, nuestro estudio sobre Hegel, Dilthey y Simmel, hubo de ser una circunstancia casi casual y de una importancia objetiva subordinada la que vino a darnos el impulso que necesitábamos para tomarla por fin expresamente en consideración. Esta circunstancia consistió en el descubrimiento de la existencia en sociología de un «problema del tercero». Aunque desde un punto de vista objetivo lo que la concepción sociológica del tercero nos brindó fue la oportunidad de clarificar —a partir de él, pero frente a él— la propia idea antropológico-filosófica y no teórico-social de la tercera posición, mucho más decisiva fue la inyección de fuerza moral que para nosotros supuso la simple existencia académica de un «estado de la cuestión». Sólo esta circunstancia explica que no encontráramos la «ocasión» para ocuparnos de la tercera posición mucho antes, en la propia obra de Georg Simmel, siendo que es precisamente en el segundo capítulo de su *Sociología* donde se produce la primera formulación sociológica de este problema. Lo que ocurrió fue, en efecto, que sólo cuando trabamos conocimiento de la existencia de un estado de la cuestión prestamos a los propios análisis de Simmel la suficiente atención como para comprender que no eran en absoluto, como hasta entonces muy equivocadamente nos habían parecido, puramente anecdóticos.

Sin embargo, al propio tiempo, esto tampoco impide que sólo con muchos matices pueda decirse que este planteamiento sociológico o teórico-social del problema del tercero configure el estado de la cuestión sobre la idea de la tercera posición. Para que exista un estado de la cuestión, es imprescindible que esa cuestión haya sido claramente formulada, lo que incluye que se haya destilado una determinada manera de referirse a ella, una denominación reconocible por la propia comunidad académica, una «palabra clave»; y, ciertamente, esta denominación —*el tercero* o *la tríada* (*der Dritte/die Triade*), en el sentido de un tercero personal o de un tercer actor social— únicamente existe en el ámbito de la sociología o de la teoría social y, en filosofía, en el contexto del problema de la

del hombre como lugar de la “apertura al Mundo”», pp. 63-68); y los ya referidos *La impostura freudiana*, pp. 95 ss.; «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», pp. 45 ss.; y «Entrevista: Política, Metapolítica y Modernidad», pp. 16 ss. *Vid.* también la reciente conferencia «La idea filosófico-antropológica de comunidad universal». Archivo de audio. URL: http://www.ivoox.com/7-juan-bautista-fuentes-la-idea-filosofico-antropologica-de-audios-mp3_rf_11578884_1.html. 18 de mayo de 2016.

relación entre la ética y la política en Lévinas¹⁷ —y, por lo tanto, en el ámbito de lo que a veces se denomina como *filosofía social*—. Sin embargo, en el planteamiento teórico-social, del que nos ocuparemos en el primero de los tres apartados que conforman el capítulo III, el tercero no aparece como una condición trascendental, que es sin embargo el sentido que tiene la idea de la tercera posición.

No obstante, esto tampoco significa que vayamos a reconstruir aquí el planteamiento empírico del problema del tercero en la teoría social únicamente con la intención de delimitar frente a él el planteamiento trascendental de la idea de la tercera posición. Más bien, lo que nos proponemos es mostrar cómo la teoría social desemboca, como consecuencia del carácter empírico de su planteamiento, en una aporía de la que sólo es posible salir sustituyendo dicho planteamiento empírico por uno trascendental cuya índole no será ya teórico-social sino antropológico-filosófica.

En términos generales, la teoría social se da cuenta de que la interacción diádica se encuentra atada, por su propia forma diádica, al *aquí y ahora* en el que en cada caso tiene lugar. Aunque de una manera necesariamente muy ambigua —por la propia aporía a la que conduce este planteamiento—, esta limitación al aquí-ahora se interpreta como una carencia —o una existencia sólo incipiente— tanto de historicidad como de objetividad y de universalidad: la duración de la interacción diádica depende del arbitrio —o de la sobrevivencia— de sus propios miembros, mientras que las normas o tipificaciones que puedan regirla carecen de objetividad y de universalidad —al menos efectiva—, pues se encuentran fusionadas con la individualidad de sus creadores y sometidas con ello a su inmediata espontaneidad, permaneciendo por ello lábiles o no vinculantes. Incluso el reconocimiento o no del otro como un actor social válido estaría sometido al arbitrio de cada uno de los individuos. Frente a ello, la entrada en escena de un tercero modificaría radicalmente esta situación, al desprender y objetivar frente a los actores de la diáda las reglas que efectivamente rigen su interacción, haciéndolas perdurar más allá de ellos, dotándolas de un poder coactivo con respecto a ellos y confirmando o haciendo efectiva su universalidad. De este modo,

¹⁷ El planteamiento del problema del tercero en la obra de Lévinas comparte con el planteamiento sociológico una característica que resulta clave a la luz de la idea de la tercera posición, a saber; la abstracción inicial heurística de la relación diádica. Como veremos en el tercer capítulo, desde el punto de vista de la idea de la tercera posición esta abstracción heurística no puede hacerse. Empero, es posible que entre el problema del tercero en Lévinas y la idea antropológico-filosófica de la tercera posición existan conexiones más profundas de las que pueden establecerse entre esta última idea y el planteamiento sociológico, las cuales deberían ser por tanto objeto de una consideración aparte. Hasta tal punto es así, que la comparación de la idea de la tercera posición con el tercero levinasiano bien pudiera haber desembocado en una tesis doctoral alternativa a la que aquí presentamos. Por este motivo, hemos tenido que renunciar a ocuparnos de este autor en el contexto del presente trabajo.

el tercero constituiría el elemento de *lo social* que personaliza o representa *lo societario*, razón por la cual, en este planteamiento, el tercero personal tiende a aparecer como un elemento de extrañamiento, que hace que «yo y tú» o «ego y alter» dejen de estar mutuamente relacionados y pasen a estarlo con la propia totalidad social.

Ahora bien, si el tercero puede objetivar frente a los actores de la díada su propia relación reglada, haciendo efectiva su universalidad, esto es así, sencillamente, porque esa relación estaba ya dotada *de antemano* de una dimensión universal. De este modo, el tercero se reivindica como un elemento imprescindible para dar cuenta de la forma elemental o básica de la socialidad y, sin embargo, no puede evitar al propio tiempo la apariencia de ser un supuesto gratuito. No obstante, al poner de manifiesto el problema de la limitación al aquí-ahora de la relación diádica considerada puramente de acuerdo a sí misma, el planteamiento sociológico nos conduce a preguntarnos si el carácter universal que la díada tiene ya de antemano antes de la llegada empírica del tercero no radicará en el hecho de que éste constituya no ya una condición empírica de dicha universalidad sino, más bien, su condición trascendental.

El problema del planteamiento sociológico radica en su falta de apreciación del doble sentido absoluto y relativo que puede tener la ligazón al aquí-ahora. Así, la relación diádica que la sociología abstrae heurísticamente de su más amplio contexto social no está ligada en sentido absoluto al aquí-ahora, sino sólo en sentido relativo, en la medida en que los sujetos que en ella se relacionan tienen ya un específico modo de ser espacial y temporal que trasciende dicho aquí-ahora y que se vincula con el carácter universal de sus acciones. Como trataremos de mostrar en el tercer apartado del capítulo III, la relativización del aquí-ahora depende de su mediación *constitutiva* por un *afuera*, un afuera que es el lugar de la tercera posición —por relación a la primera y la segunda posiciones de la díada—. Esta forma del espacio, que es a su vez indisociable de una determinada forma del tiempo —un tiempo histórico que transcurre en una doble modalidad, la indicativa y la subjuntiva—, depende de la estructura específica, en cuanto que triposicional, de las interacciones humanas. Frente al tercero empírico de la sociología, que está, como tal, en el espacio y en el tiempo, la tercera posición es una condición trascendental de posibilidad del mundo específicamente humano, en cuanto que constituye *la forma* —en sentido trascendental, no empírico— del espacio-tiempo y de la acción. En esta medida, la tercera posición *jamás aparece*: sólo el tercero que la ocupa puede hacerse presente, pero, al hacerlo, deja tras de sí la tercera posición que ocupaba, la cual, por principio, jamás puede cancelarse.

Ahora bien, la propia contraposición a la que hemos llegado partiendo del planteamiento sociológico entre una interacción ligada en sentido absoluto al aquí-ahora y otra relativizada en el marco de la estructura triposicional configura el problema al que da respuesta la idea de la tercera posición como un problema antropológico-filosófico, entendiendo por tal, siguiendo a J. B. Fuentes, aquel que busca hacer conjugable la dimensión de universalidad del ser humano con su genericidad viviente. En efecto, la estructura triposicional de la experiencia y de la acción humanas contiene en sí, relativizándola, la genericidad de la ligazón al aquí-ahora que entraña la ineluctable dimensión no sólo corpórea sino corporal (viviente) del hombre, así como de cualquier otro ser habido o imaginable que fuera capaz de abrirse universalmente a las cosas entre medio de las cuales se encuentra.

§ 11

Decir que un ser que sea capaz de abrirse universalmente a las cosas entre medio de las cuales se encuentra tiene que ser un ser corpóreo es afirmar una tautología. No lo es, sin embargo, decir que tiene que ser un ser corporal (viviente). La genericidad viviente del ser humano no es contingente, sino que constituye una condición necesaria de su propia universalidad. Así, la idea de la tercera posición deberá poder mostrar que la apertura universal a la realidad constituye una modificación crítica de la apertura del ser viviente a sus alrededores remotos. Por este motivo, resulta imperioso analizar en qué consiste este último tipo de apertura. Sin embargo, en este trabajo únicamente podremos aspirar a realizar un esbozo de este necesario preámbulo biológico-filosófico a la idea antropológico-filosófica de la tercera posición. Para ello, nos basaremos en algunos trabajos de Juan B. Fuentes, en los que este autor desarrolla, partiendo de diversos descubrimientos psicológicos y biológicos reorganizados en una clave «neoaristotélica», una concepción de la vida a partir de la idea de la distancia; en la idea del «paso de límite» (*Grenzübergang*) de Helmuth Plessner —que desemboca en su idea de la «posicionalidad»—; y en la interpretación de la teoría de la «selección orgánica» de James M. Baldwin realizada, entre otros autores, por Tomás R. Fernández y José Carlos Sánchez.

Pues bien, dicho ahora con cierta imprecisión —pues precisar esta idea requiere de la distinción entre los vivientes vegetativos y los sensomotores, que no podemos anticipar ahora—: el ser que se pone por él mismo en la distancia está abierto a aquellas zonas y aspectos del medio material que le están distantes, zonas y aspectos que constituyen proto-objetos en el caso de las plantas, pero ya

rigurosamente objetos en el de los animales. Así, como trataremos de mostrar siguiendo a J. B. Fuentes, la determinación fundamental de la vida, que repele todo intento de reducción mecanicista —esto es, de explicación de los fenómenos vivientes en términos de fuerzas extrínsecas que actúan por contacto—, no es la teleología o la relación entre el todo y las partes sino el *ser en la distancia*; el hecho de que el cuerpo viviente es *aquel que se pone por él mismo en la distancia*¹⁸. A partir de esta determinación fundamental deberían poder deducirse, como hace Helmuth Plessner con su idea de la «posicionalidad», todos los diversos «modales orgánicos» que, desde Aristóteles, se han ido atribuyendo a la vida, entre los cuales se encuentran las propias categorías de la teleología y de la relación entre el todo y las partes. Así mismo, esta idea debería estar en condiciones de diferenciar los distintos «niveles de lo orgánico y el hombre» —según reza el título de la obra fundamental de Plessner—.

En relación con esta doble posibilidad de fundamentación, el objetivo que perseguiremos en el apartado 2 del capítulo III será doble. Se tratará, por una parte, de reconstruir la concepción de J. B. Fuentes de la vida como ser en la distancia a partir de una comparación con el concepto del *Grenzübergang* de H. Plessner. Ello nos permitirá preparar el análisis posterior, que realizaremos ya en el apartado 3, del aquí-ahora que caracteriza la apertura propia o específica del ser vivo sensomotor, para cuya realización nos basaremos asimismo en las concepciones de J. B. Fuentes y de H. Plessner —las cuales, en la medida en que ambos autores tienen una fuente común en la psicología de la Gestalt, vienen a confluir en algunos puntos fundamentales—. Aunque nos podríamos haber ocupado de ello ya en el apartado 2, la razón de que pospongamos el análisis de la limitación al aquí-ahora de la acción zoológica al apartado 3 radica en el hecho de que esta apertura únicamente puede aparecer como «limitada» al aquí-ahora —como ligada en sentido absoluto a él— a la luz de la relativización que dicha apertura experimenta en virtud de la estructura triposicional de las interacciones humanas.

¹⁸ Si este trabajo versara exclusivamente sobre la idea antropológico-filosófica de la tercera posición, esta tesis debería ser defendida no sólo en positivo, sino asimismo por medio de la refutación de la tesis alternativa; combatiendo, por tanto, el pernicioso dualismo cartesiano, el cual constituye sin lugar a dudas el caballo de batalla fundamental de toda antropología filosófica digna de tal nombre —véase, a este respecto, el segundo capítulo de *Los niveles de lo orgánico y el hombre* de Helmuth Plessner—. Pero el desarrollo del núcleo mínimo o básico de la idea de la tercera posición que realizaremos en este trabajo está supeditado a su tema general y, por tanto, al objetivo de realizar una crítica de la concepción de la cultura como espíritu objetivo y de la problemática relación que dicha concepción introduce entre la vida y la cultura. Por este motivo, únicamente presentaremos aquí dicho núcleo mínimo o básico en positivo, renunciando a la de otro modo imprescindible crítica a la concepción dualista cartesiana del ser humano.

Por otra parte, se tratará de deducir a partir de la idea de la distancia no ya todos los «modales orgánicos» —objetivo por entero inabordable en el contexto del presente trabajo— sino sólo aquellos que nos hagan visible el modo como la apertura en que consiste la vida resulta indisociable de su carácter radicalmente innovador. Como veremos, la acción corpórea individual del ser viviente, en la misma medida en que consiste en abrir distancias, constituye una acción intrínsecamente innovadora. En virtud de este carácter innovador, la acción orgánica individual aparece como un ámbito de realidad o de sentido no reductible a la filogenia, lo que, tal y como ha mostrado Fuentes, hace posible recuperar la idea aristotélica de la anterioridad del acto respecto de la potencia. Esta idea aristotélica no es sin embargo valedera exclusivamente para la vida del organismo individual, sino que alcanza un recorrido evolutivo en virtud de la teoría de la «selección orgánica» de James M. Baldwin, en la interpretación que de esta teoría han ofrecido, entre otros autores, los ya mencionados T. R. Fernández y J. C. Sánchez. Con ello, se abre la posibilidad de concebir la apertura universal a la realidad como un *logro* de los propios sujetos orgánicos actuantes.

La posibilidad de entender que la apertura universal es algo que los *propios* sujetos orgánicos —inicialmente no universales— han llegado a *hacer* por ellos mismos —deviniendo así universales— orienta la investigación de una muy determinada manera. Pues, en efecto, si son los propios sujetos orgánicos los que, en virtud de una acción (corpórea) innovadora han devenido universales, entonces la nueva forma del espacio y el tiempo que trasciende el aquí-ahora al que permanece atado el individuo zoológico —y que se vincula con la universalidad que así se inaugura— no podrá ser la del espacio y el tiempo físico-matemáticos, sino que tendrá que ser una forma o estructura que, sin perjuicio de su especificidad, no dinamite, sino que únicamente relativice, ese aquí-ahora, manteniéndolo como su condición genérica. Esto es lo que la idea de la tercera posición hace posible concebir. Con ello, se sienta el fundamento para una concepción de la universalidad que no introduzca un conflicto *constitutivo* y, por tanto, por principio irresoluble entre la condición viviente y la condición espiritual del ser humano —un conflicto como el que tiene lugar, en la filosofía de la vida de Simmel, entre la vida individual y la cultura como espíritu objetivo—¹⁹.

¹⁹ Esto no significa —dicho sea aquí de paso, pues es una cuestión de la que en este trabajo ya no podremos ocuparnos— que la relación entre ambas condiciones tenga que ser por ello constitutivamente armónica, estando de antemano «resuelta» para cada sujeto individual o siendo siquiera plenamente resoluble. Lo único que quiere decir es lo que hemos apuntado, a saber, que la doble condición vital y espiritual del ser humano no introduce en su ser un conflicto constitutivo entre dos principios antagónicos —al modo como Simmel los concibe—.

§ 12

Tras haber esbozado de esta manera, en el apartado 2 del capítulo III, el imprescindible preámbulo biológico-filosófico a la idea antropológico-filosófica de la tercera posición, dedicaremos el apartado 3 a reconstruir el núcleo mínimo o básico de esta idea, para lo cual nos serviremos de una comparación con la concepción de Helmuth Plessner del paso de la «posicionalidad céntrica» del animal a la «posicionalidad excéntrica» del hombre —desarrollada en su obra de 1928 *Die Stufen des Organischen und der Mensch*—, así como también de las ideas de algunos otros autores, entre los que cabría mencionar ahora a Karl Bühler y su concepción de la relación entre el campo deíctico o mostrativo y el campo simbólico del lenguaje.

Juan B. Fuentes desarrolla la idea de la tercera posición al hilo de los siguientes «contenidos temáticos», «todos ellos intrínsecamente problemáticos a la vez que entrettejidos entre sí», «sobre los que debe reflexionar sistemáticamente al día de hoy la antropología filosófica»: «el problema de la antropogénesis, el de la formación de las sociedades primitivas y las históricas, y el de la Historia Universal»²⁰. Por «núcleo mínimo o básico» de la idea de la tercera posición entendemos el que atañe al primero de estos contenidos temáticos²¹. El propio Fuentes lo denomina «“núcleo” germinal o básico»²² o «núcleo mínimo generador recurrente de las realidades antropológicas»²³.

En el contexto del presente trabajo, la reconstrucción de este núcleo mínimo o básico de la idea de la tercera posición se encuentra supeditada al objetivo de contraponer la «totalidad universal» que se funda trascendentalmente en la estructura triposicional de las interacciones humanas a la totalidad social o socio-política que en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel y en la filosofía de la cultura y en la sociología de Simmel *antecede lógica y ontológicamente* —en una dirección inversa de la fundamentación— a las propias relaciones intersubjetivas; así como también al objetivo —indisociable del anterior— de defender teóricamente el significado de la individualidad personal frente a la identificación

²⁰ «Proyecto Docente», p. 33.

²¹ En sus escritos, Fuentes se ha ocupado del «núcleo» de la idea de la tercera posición especialmente en el apartado «Un apunte final» del artículo «La teoría del origen trófico» y en las páginas 44-50 del «Proyecto Docente». Los otros dos núcleos temáticos son abordados en «Proyecto docente», pp. 50-63; en *La impostura freudiana*, pp. 95 ss. y en la respuesta a la quinta pregunta de la «Entrevista: Política, Metapolítica y Modernidad» (pp. 16-31). Sin embargo, tanto en *La impostura freudiana* como en la «Entrevista» el primer núcleo temático se aborda asimismo en el contexto del tratamiento de las sociedades etnológicas: *vid.* especialmente las pp. 101-105 de *La impostura freudiana* y las pp. 19-21 de la «Entrevista». La conferencia «La idea filosófico-antropológica de comunidad universal» también contiene un desarrollo de este núcleo.

²² *Ibid.*, p. 45.

²³ «La teoría del origen trófico», p. 66.

del individuo con la totalidad que tiene lugar tanto en la totalidad socio-política hegeliana como en la relación entre el individuo y la cultura que caracteriza a la *teoría* de la cultura —que no a la *crítica* de la cultura— de Simmel.

Ahora bien, desde un punto de vista sistemático, la fundamentación de la universalidad en la triposicionalidad de las relaciones humanas no sólo se opone a la concepción de lo universal que entraña una antecendencia de la totalidad (personificada en un espíritu en singular) sino también a la que garantiza la universalidad remitiéndola a un sujeto trascendental (asimismo en singular). En este trabajo perseguiremos sin embargo exclusivamente la primera oposición, y no la segunda, a pesar de que la confrontación con el sujeto trascendental kantiano sea al menos tan importante como aquélla desde un punto de vista sistemático y acaso potencialmente más fecunda desde el punto de vista de las posibilidades de desarrollo que tal confrontación pudiera suponer para la propia idea de la tercera posición. No obstante, aunque no vayamos a llevar a cabo esta confrontación, no podemos renunciar aquí a la utilización de los términos kantianos de *trascendental* y de *condición de posibilidad*, que han entrado a formar parte del vocabulario filosófico y que —junto con el término, que también utilizaremos, de *estructura*— nos permiten apuntar el carácter específico de la tercera posición en cuanto que condición ontológica o constitutiva del mundo humano o en cuanto que forma de la experiencia humana.

En todo caso, cabría señalar aquí, a modo de mero apunte, que la propia idea de la tercera posición —o de la estructura triposicional de las relaciones humanas y del mundo que ellas abren— podría quizás concebirse como una naturalización o una radicación corpórea plena del sujeto trascendental kantiano. Una radicación corpórea semejante del sujeto trascendental habría de conducir a una concepción no subjetual de lo trascendental, pues la acción individual —como habría en efecto de serlo la acción de un sujeto corpóreo— no puede constituir por sí misma, en cuanto que tal acción individual, una acción trascendental de apertura universal a la realidad, sino que sólo puede hacerlo en el marco de una interacción de estructura triposicional. Para probar esta afirmación, contamos con la ventaja de no tener que elaborar en el vacío —o de una manera puramente especulativa— en qué consistiría una acción individual que no estuviera constitutivamente entretejida con las acciones individuales de otros sujetos, pues ser una acción individual de esta clase es justamente lo que caracteriza a la acción zoológica.

La acción zoológica se caracteriza en efecto por ser una acción puramente individual, siendo este carácter individual el que la vincula de una manera absoluta a un aquí-ahora que se dilata de manera indefinida, sin encontrar jamás

límite alguno. Tal y como veremos siguiendo a Fuentes y Plessner, como consecuencia de esta vinculación absoluta al aquí-ahora, en el campo de acción-percepción del individuo zoológico la figura o Gestalt de cada cosa se destaca *siempre* sobre el trasfondo de sus posibilidades de transformación operatoria, *no pudiendo abstraerse respecto de éste*. Esto supone, como muestra Plessner, que la acción zoológica únicamente puede servirse *positivamente* de las cosas que le están *positivamente* dadas. El animal anticipa, en virtud de su imaginación sensible, las posibilidades de acción dadas en su campo de acción-percepción, pero no puede construir nada en su imaginación con independencia de la presencia efectiva de los materiales de construcción que le están dados en dicho campo; o, lo que es lo mismo, no puede operar de acuerdo a los esquemas «no-sensibles» de las cosas.

Es imposible que el individuo zoológico pueda superar individualmente esta situación: en la medida en que su acción corpórea individual tiene que permanecer, en cuanto que tal, en el ámbito de un aquí-ahora que se dilata de manera indefinida —en un ámbito de pura positividad—, no hay «eureka» posible que pudiera conducirlo a operar, en una imaginación no-sensible, con los esquemas no-sensibles de las cosas. Al menos —como veremos en este caso distanciándonos de idea de la posicionalidad excéntrica de Plessner—, tal cosa no podría ser jamás *un logro del propio sujeto*, por lo que semejante «capacidad» únicamente podría serle, en todo caso, inoculada «desde fuera».

Ahora bien, ¿cómo sería posible —si es que lo fuera— que, sobre la base de estas condiciones, un sujeto orgánico hubiera podido llegar a operar con los esquemas no-sensibles de las cosas sin la inyección de una trascendencia? Es preciso que una pluralidad de sujetos orgánicos hayan *logrado* establecer una interacción *que se haya sostenido en su recíproca ausencia*, de suerte que cada individuo haya contado en sus operaciones con los (posibles) resultados de las operaciones de otro. Únicamente en virtud de esta novedosa interacción entre sujetos que se son mutuamente ausentes puede cada uno de ellos abstraer de su contexto zoológico —evidentemente, en virtud de un nuevo tipo de abstracción no-sensible— una determinada cosa que le estaba positivamente dada, al operar sobre ella en función de la expectativa de que dicha cosa pueda llegar a hacer contexto —pero un contexto que no será ya por lo mismo zoológico— con otra cosa que, en virtud de esa misma composición —en rigor, composibilidad—, *está dada aquí-ahora como ausente o como negativa*. Pero entonces, este sujeto cuya acción individual se ha insertado en una interacción entre ausentes, al operar sobre una determinada cosa abstrayéndola de su contexto zoológico en función de la expectativa de su composición con otra cosa que aquí-ahora está como negativa, está construyendo

en su imaginación no-sensible, de acuerdo a su esquema no-sensible, el resultado de la propia interacción global.

La interacción entre ausentes, indisociable del doblamiento del mundo en el *aquí-ahora* de la propia acción y el *afuera* en el que tiene lugar la acción del ausente —que es en rigor, como veremos, una *tercera posición*—, constituye la condición de posibilidad «de la experiencia» humana en la medida en que lo es «de los objetos de la experiencia». En efecto, sólo en virtud de esta interacción y de este doblamiento existen objetos o cosas individuales, las cuales no son individuales en sí mismas, sino únicamente como resultado de las operaciones que las individúan en virtud de su composibilidad con otras cosas que, por su parte, sólo así devienen individuales. En esta medida, las cosas individuales hacen siempre necesariamente contexto con otras cosas individuales, conformando el tejido o entramado de objetos en el que consiste el mundo humano²⁴. A su vez, en la medida en que lo que aquí-ahora está como negativo es siempre una cosa individual —una cualquiera que caiga bajo un determinado tipo— la composibilidad entre las cosas individuales no sólo requiere de los esquemas «no-sensibles», sino asimismo de los propios conceptos universales de las cosas.

La estructura triposicional de la acción trascendental únicamente puede constituirse sobre la base de la individualidad zoológico-genérica de partida, la cual, al insertarse en la estructura triposicional, al mismo tiempo que pierde su carácter absoluto, deviene personal a la par que universal. Pero no por ello se ve revocada. Antes al contrario, las relaciones personales que la estructura triposicional hace posibles entrañan la exigencia de la consideración, en el sentido tanto de la atención como del cuidado, de la individualidad. Así, como veremos, la

²⁴ Fue precisamente la idea de este entramado de objetos culturales la que condujo —en el contexto de descubrimiento— a Juan B. Fuentes a la idea de la tercera posición. Véase, a este respecto, su trabajo anteriormente mencionado «Intencionalidad, significado y representación». La tesis sostenida en este trabajo, posteriormente reelaborada por Fernando Muñoz, es la de que la *doble articulación* o *doble formalización* del lenguaje caracteriza también a los objetos culturales antropológicos. Aquí tomaremos de esta tesis únicamente su núcleo más básico —por el que entendemos la idea de que el mundo humano constituye un *tejido cultural* que se crea en el marco de unas relaciones interpersonales a las que, a su vez, sustenta y hace posibles—, poniéndolo a la luz de la idea del propio Fuentes de la tercera posición. Tendremos que renunciar, por tanto, a abordar el problema de la doble formalización. Vid., J. B. Fuentes & F. Muñoz, «Antropología e Historia. Elementos para una crítica de la modernidad», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 64/239 (2008), pp. 27-52; F. Muñoz (2004), «Filosofía y ciencias humanas. Elementos para una crítica de la antropología del conocimiento de Norbert Elias» (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid. URL: <http://eprints.ucm.es/5287/>. Última modificación 15 de julio de 2015; Id., «La idea de forma cultural. Esbozo de una crítica de la modernidad», *Nómaditas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 15/1 (2007); Id. (2015), «Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa: Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal» (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid. URL: <http://eprints.ucm.es/29977/>. Última modificación 6 de mayo de 2015.

mediación, en el seno de la estructura triposicional, del momento indicativo de la acción individual por el momento subjuntivo de las acciones que tienen lugar en la tercera posición —o, lo que es lo mismo, la irreductibilidad entre los momentos indicativo y subjuntivo de la (inter-)acción trascendental global— garantiza la irrevocabilidad de la individualidad —a diferencia de lo que ocurriría en una hipotética coincidencia entre la acción individual y la acción trascendental, la cual conduciría a que la cosa individual apareciera como un mero caso de su concepto y a que el individuo se viera revocado en su individualidad—. En esta medida, la dimensión universal de la validez del contenido cultural no se da a costa de una expulsión de la individualidad de la esfera de la «cultura objetiva».

Toda la concepción antropológico-filosófica de Juan B. Fuentes, de la que aquí partimos, se encuentra animada por la idea de que el hombre no se abre al mundo de una manera puramente contemplativa, sino transformándolo, tal y como ya hacen los animales con sus medios entorno, sólo que ahora a una escala universal. Así, cuando la acción trascendental de constitución del mundo humano se concibe hasta sus últimas consecuencias como una acción ineludiblemente corpórea, la única forma de apertura universal que le es posible al hombre es la que toma la forma de la cultivación de la naturaleza. Pero esta cultivación es una empresa necesariamente común. La estructura triposicional de la acción trascendental constituye el fundamento tanto del carácter necesariamente compartido del mundo humano —vinculado con la propia composibilidad de los «objetos de la experiencia»— como de la «división del trabajo» en la que dicho mundo resulta producido; una división del trabajo que se vincula con la dimensión universal que las acciones humanas adquieren en el seno de la estructura triposicional, pero que es constitutiva y —por lo mismo— conceptualmente independiente del carácter técnico-abstracto que dicho trabajo puede llegar a asumir en determinadas condiciones económicas —en particular, cuando se produce su subsunción bajo las relaciones de intercambio—.

Como veremos, la tercera posición significa, frente a la circunscripción de la acción zoológica al aquí-ahora, la apertura a un tiempo de la *historicidad* y de la *universalidad* de las acciones humanas, historicidad y universalidad que se conjugan en la forma de una «totalidad social» que se encuentra por principio o constitutivamente abierta, gracias al carácter necesariamente mediato de toda relación interpersonal, a cualquier tercero posible. En el marco de la estructura triposicional, la irrevocabilidad de la individualidad se une al carácter necesariamente subjuntivo de las acciones de la tercera posición para impedir la determinación *a priori* de lo mejor. Hubiera sido trágico que la vida hubiera

acabado, en virtud de la innovación por la que ha devenido universal, con su propio potencial innovador. La vida no sigue siendo innovadora, como pretende Simmel, porque sea lo contrario de la forma: lo sigue siendo porque el principio constitutivo del espíritu no es la autonomía de lo económico, sino la «tercera posición».

CAPÍTULO I. INTERSUBJETIVIDAD IDEALISTA

Intersubjetividad abstracta y totalidad en la filosofía del espíritu subjetivo y objetivo de Hegel

1. El intercambio como principio rector exclusivo de las relaciones sociales de producción y de consumo en la *Filosofía del derecho*

1.1. La libertad individual: universalidad abstracta y arbitrio

Para Hegel, el individuo sólo alcanzará la verdadera libertad, la libertad sustancial, en cuanto que miembro de la totalidad ética, en los deberes que lo vinculan a esa totalidad a través de las diversas instituciones sociales y políticas. Se trata, por tanto, de una libertad que el individuo tiene en su estar referido a un todo o, mejor dicho, en cuanto que parte y sustento de ese todo, de la que por tanto se vería desprovisto sin la existencia objetiva de esa totalidad. Pero esta afirmación de la totalidad no puede obviar ya en tiempos de Hegel la conquista propia del mundo moderno: la libertad del individuo por sí, del individuo autónomo que es libre en cuanto que tal, que se sabe plenamente autosuficiente en su libertad, y por tanto precisamente al margen de la remisión a cualquier totalidad. La afirmación de la totalidad ética hegeliana tendrá que contener esta negatividad de sí misma como un momento necesario, que habrá de quedar sin embargo rebajado a esa condición de mero momento si ella ha de alcanzar efectiva existencia.

Esta libertad que se encuentra contenida en la libertad verdadera o sustancial es la libertad propia del mundo de la producción y del consumo modernos, el cual se encuentra determinado de modo pleno por el intercambio. Como luego veremos, el intercambio económico, en cuanto que elevado a principio único o rector de ese mundo, expulsa de las relaciones por las que se construyen, se intercambian y se usan los objetos —que en principio no tienen por qué ser relaciones sólo económicas— cualquier determinación que resulte ajena a su lógica pura o abstractamente económica, con lo que dichas relaciones devienen abstractas. Justamente en razón de este carácter abstracto de las relaciones, cuando se trate de llevar a conceptos el tipo de libertad que subyace a este mundo, ésta habrá de aparecer como la libertad de un individuo que es libre por sí y por tanto en su existencia individual «aislada». De este modo, al carácter abstracto de las relaciones del mundo de la producción y del consumo modernos le corresponde una libertad —un tipo de libertad, al menos— que se atribuye al individuo como si estuviera aislado, esto es, haciendo en principio abstracción de cualesquiera vínculos —familiares, sociales, políticos o los que fueren—.

Preguntémonos ahora en qué podrá consistir la libertad de un individuo concebido de este modo como autosuficiente en su libertad. ¿Qué es lo que habrá de querer este individuo para que sea posible decir con algún sentido que su querer es libre? Supongamos que este individuo quisiera un determinado

contenido en función de su naturaleza. Podríamos definir entonces su libertad, acaso, como el «seguir la propia naturaleza». Pero el problema es que, sin mayor determinación, esta definición podría aplicarse perfectamente también a la existencia del animal, cuya naturaleza le inclina a querer un determinado contenido, con lo que se nos habría hurtado el sentido mismo de la atribución de libertad al individuo. Si tenemos que poder decir en algún sentido *propio* que el individuo es libre, entonces no podemos calificarlo como libre en algo en lo que no se diferenciaría del animal.

Pero acaso este individuo, a diferencia del animal, es libre precisamente porque no está determinado a querer un contenido determinado. Este individuo puede darse realidad de diversos modos, esto es, los diversos contenidos se le presentan sólo como *posibilidades*: tiene libertad de elección. El problema que entraña esta determinación de la libertad se hace patente cuando nos preguntamos cuáles son las razones por las cuales este individuo elige este contenido y no este otro. Si dijéramos que esas razones radican en su propia naturaleza, nos encontraríamos de nuevo en la posibilidad anterior²⁵. Pero entonces, como alternativa, sólo nos quedaría entender que no tiene razones, pues ¿dónde habrían de encontrarse éstas, siendo que este individuo está solo, y que por tanto no puede tener más razones que su propia naturaleza y que el mundo natural que lo rodea? Este tipo de libertad es la que Hegel denomina *arbitrio*, y consiste en la contradicción de ser absolutamente libre —de poder elegir cualquier contenido y no estar por tanto determinado a ninguno en particular— y, sin embargo, para darse realidad, para satisfacerse, tener que limitarse, tener que determinarse por esto o por lo otro, sin tener razones, o teniendo sólo como razones las dictadas por la propia naturaleza:

La voluntad finita, en cuanto *yo finito* que sólo respecto de su forma se refleja en sí y está consigo mismo, *se halla por encima* del contenido, de los diferentes instintos y de su realización y satisfacción. Pero, al mismo tiempo, por ser sólo formalmente infinita, permanece *ligada* a este contenido —en cuanto es una determinación de su naturaleza y de su realidad exterior— aunque siempre de manera indeterminada, es decir, no a este o aquel contenido particular (§ 6 y 11). Este contenido es, por lo tanto, para la reflexión del yo sobre sí, sólo un posible, que puede ser o no mío, mientras que el yo, por su parte, es la

²⁵ «El *determinismo* ha opuesto con razón a la certeza de esta autodeterminación abstracta el contenido, que, por ser *algo dado*, no está incluido en aquella certeza y le viene por lo tanto de fuera». G. W. F. Hegel (1821), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. y pról. J. L. Vermal, Buenos Aires/Barcelona, Edhasa, 1999, § 15 Obs., p. 95 / G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. G. W. F. Hegel Werke 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 66. En adelante nos referiremos a esta obra como *Filosofía del derecho*, indicando entre paréntesis la referencia de la edición alemana de acuerdo con el siguiente modelo: W 7. 66. Así lo haremos también con las otras obras de Hegel a las que hagamos referencia.

posibilidad de determinarse por uno u otro de estos contenidos, es decir, de *elegir* entre estas determinaciones que, desde esta perspectiva, son para él exteriores²⁶.

La clave radica en que esta libertad es universal —se puede elegir cualquier contenido—, pero el contenido que se quiere, *en cuanto que contenido querido por una existencia individual aislada*, no puede nunca ser acorde con esta universalidad. Elegir positivamente «*todo*» es humanamente imposible —siquiera sea sólo por la finitud espacio-temporal de la existencia individual—; es preciso elegir algo finito, determinado, pero entonces este algo ya no puede ser acorde con la universalidad de la libertad. Así, la existencia individual, como tal, únicamente puede entrar en la realidad eligiendo contenidos concretos, particulares, y desestimando otros contenidos que habrían podido valer tanto como los primeros. De este modo, el arbitrio, como el tipo propio de libertad de la existencia individual, es contradictorio²⁷, pues la universalidad de la libertad se ve limitada por la necesaria concreción y consecuente falta de universalidad de lo querido en esa libertad. A su vez, precisamente en la medida en que el contenido querido no es producto de la libertad, permanece como siendo un contenido no-libre, y por tanto dado, meramente natural, tal y como meramente es o está ahí antes de ser elevado a la universalidad, lo cual sólo acontecerá desde el punto de vista del todo:

La voluntad libre sólo *en sí* es la voluntad *natural* o *inmediata*. Las determinaciones de la diferencia que el concepto que se determina a sí mismo pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* presente; son los *instintos, deseos e inclinaciones*, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. (...) Este contenido es, por cierto, *para mí* lo propiamente *mío*, pero esta forma y aquel contenido son todavía diferentes, por lo que la voluntad es en sí misma *finita*²⁸.

De este modo, si en la primera posibilidad que hemos considerado el hombre no se habría diferenciado del animal —razón por la cual hubimos de desestimarla—, en este caso el hombre únicamente se diferencia del animal en lo formal de su libertad, pero no en el contenido, que sigue siendo tan natural como lo era el del animal.

²⁶ *Ibid.*, § 14, pp. 93-94 (W 7. 65).

²⁷ *Cf. ibid.*, § 15, p. 94 (W 7. 65-66).

²⁸ *Ibid.*, § 11, pp. 90-91 (W 7. 62). Como veremos, esta naturalidad será un aspecto de la voluntad moral, que seguirá indefectiblemente, en cuanto que voluntad sólo moral, determinándose por contenidos naturales. Así, en la observación al § 139, localizado en la esfera de la moralidad, afirma Hegel: «La particularidad existe como algo *doble*, en este caso como la contraposición de la naturalidad y la interioridad de la voluntad. En esta contraposición es un ser por sí solo *relativo* y formal, que únicamente puede extraer sus determinaciones de la voluntad natural, el deseo, el instinto, las inclinaciones, etcétera». *Ibid.*, p. 238 (W 7. 261). En todo caso, la «interioridad» a la que se refiere Hegel en este pasaje no es equivalente a la universalidad formal del arbitrio que hemos visto hasta aquí basándonos en la introducción de la *Filosofía del derecho*, pues esta interioridad constituye un resultado de la dialéctica del derecho abstracto y supone ya una relación de la voluntad con el bien que está todavía ausente en el mero arbitrio.

Según parece, Hegel mismo utilizaba la contraposición entre el hombre y el animal para ilustrar este punto, como se sigue del agregado que Gans introdujo al párrafo que acabamos de citar:

Instintos, deseos e inclinaciones también tiene el animal, pero no tiene voluntad y debe obedecer al instinto si nada exterior se lo impide. El hombre, en cambio, en cuanto totalmente indeterminado, está por encima de los instintos y los puede determinar y poner como suyos. El instinto está en la naturaleza, pero que yo lo ponga en este yo depende de mi voluntad, que no puede por lo tanto alegar que está en la naturaleza²⁹.

Por esto mismo, como veremos, en la medida en que el hombre pone como suyas sus inclinaciones, tendrá un derecho —moral— a satisfacerlas que desde luego no cabe reconocer en el caso del animal³⁰.

Pero acaso esta continuidad material con la existencia animal habría podido evitarse de antemano. El individuo, para ser fiel a su libertad, habría podido negarse a limitarse, a determinarse, a darse un contenido. Habría podido negar toda esa naturalidad que comparte con el animal y quedarse en su universalidad abstracta, indeterminada, carente de contenido. Éste es para Hegel el primer momento del concepto de la voluntad —de acuerdo con el primer momento lógico de la universalidad—³¹:

La voluntad contiene α) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia; la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o *universalidad*, el *pensamiento* puro de sí mismo³².

En este caso, el individuo habría permanecido sin realización, en una libertad vacía, que se encontraría sin embargo limitada, en su propia indeterminación, al

²⁹ *Ibid.*, § 11, Agr., p. 91 (W 7. 63). En la esfera de la moralidad volvemos a encontrar esta contraposición entre el animal y el hombre, esta vez ya de primera mano —o sea, de la de Hegel—. Así, en relación a la duplicidad entre interioridad y naturalidad en que consiste la particularidad de la voluntad, afirma Hegel: «Esto no significa que este primer momento de la duplicidad no deba aparecer —constituye por el contrario la separación del animal irracional y el hombre—, sino que no se debe permanecer en él». *Ibid.*, § 139 Obs., pp. 238-239 (W 7. 262).

³⁰ *Cf. ibid.*, § 121, p. 216 (W 7. 228-229).

³¹ La libertad como arbitrio que hemos destacado antes constituiría el segundo momento del concepto de la voluntad, según el momento lógico de la particularidad. *Cf. ibid.*, §§ 6, 11, 14 y 15.

³² *Ibid.*, §5, p. 81 (W 7. 49). Nuevamente encontramos aquí, en el agregado de Gans a este párrafo, una comparación entre el hombre y el animal: «Únicamente el hombre puede dejar todo, incluso su vida: puede suicidarse. El animal no puede hacerlo, es siempre negativo y se mantiene en una determinación extraña para él, a la que sólo se acostumbra». *Ibid.*, p. 82 (W 7. 51).

enfrentarse a lo determinado —y que por tanto no sería «la verdadera infinitud o universalidad *concreta*»—³³.

Éstas son las dos determinaciones de la libertad que subyacen al mundo de la producción y del consumo modernos —o que, visto desde otro punto de vista, se efectúan en él—. Pasamos a continuación a analizarlas respetando —aunque sólo en su articulación más general— el orden lógico y de exposición de Hegel tanto en los *Principios de la filosofía del derecho* como en la versión, mucho más breve, de la *Enciclopedia* —que es el orden inverso del que hemos seguido en esta presentación—. Comenzaremos, así pues, por la determinación de la libertad como universalidad abstracta y continuaremos, tras haber visto cómo ésta se efectúa en el mundo moderno, por la libertad como arbitrio y como derecho de la particularidad a su satisfacción.

1.2. El carácter abstracto de las relaciones entre las personas

La *persona*, que es la voluntad en su concepto abstracto, no es sino la pura reflexión del yo en sí mismo, la libre relación formal consigo mismo que es una universalidad abstracta indeterminada, carente de contenido³⁴. En su absoluto abstraer, este yo rechaza o niega tanto su propia naturalidad interior como el mundo que encuentra como una naturaleza exterior³⁵. Esta «libertad de la voluntad abstracta» es «la libertad de una persona *individual* que se relaciona sólo consigo misma»³⁶ y que tiene un «*derecho de apropiación*» sobre toda cosa³⁷. Sin embargo, en

³³ *Ibid.*, § 6 Obs., p. 84 (W 7. 52).

³⁴ *Cf. ibid.*, §§ 34-35, pp. 117-119 (W 7. 92-95).

³⁵ Así, en el párrafo con el que da comienzo el derecho abstracto, Hegel afirma de la voluntad en su concepto abstracto que «es la realidad efectiva que se comporta de modo negativo frente a lo real y que se refiere a sí misma de manera sólo abstracta», para indicar poco después en qué consiste eso real de lo cual la voluntad se abstrae. Esta voluntad abstracta: «Según el momento de la *particularidad* de la voluntad tiene un contenido ulterior de fines determinados y, como *individualidad excluyente*, tiene al mismo tiempo ante sí este contenido como un mundo exterior, inmediatamente dado» [*ibid.*, § 34, p. 118 (W 7. 92). Trad. modificada]. El primer momento así señalado remite a una abstracción de la propia naturalidad interior [*cf. ibid.*, § 37, p. 120; (W 7. 96)]; el segundo, a la abstracción de la naturaleza exterior [*cf. ibid.*, § 39, p. 121 (W 7. 98)]. En efecto, por lo que respecta al momento de la *particularidad*, Hegel la caracterizará más adelante como la contraposición de la naturalidad y la interioridad —una contraposición en la que tendrá su origen el mal—. Atiéndase a la segunda parte de esta cita: «El *origen del mal* está en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad, en su necesidad de desprenderse de la *naturalidad* de la voluntad y ser frente a ella algo *interior*. Es esta *naturalidad* de la voluntad la que llega a la existencia como contradicción consigo misma, irreconciliable en esta contraposición; y es así esta *particularidad* de la voluntad misma la que ulteriormente se determina como el *mal*. La particularidad sólo existe en efecto como algo *doble*; en este caso como la contraposición de la naturalidad frente a la interioridad de la voluntad» [*ibid.*, § 139, p. 238 (W 7. 261). Trad. modificada]. Por su parte, por lo que respecta al momento de la individualidad excluyente, y como más adelante veremos, el § 39 dice así: «La individualidad inmediata de la persona que decide se relaciona con una naturaleza dada a la que se opone la personalidad de la voluntad como algo *subjetivo*». *Ibid.*, p. 121 (W 7. 98).

³⁶ *Ibid.*, § 40, p. 121 (W 7. 98).

³⁷ *Ibid.*, § 44, p. 128 (W 7. 106).

un segundo momento, «[l]a persona, diferenciándose de sí, se relaciona con *otra* persona»³⁸, pero de suerte que, en cuanto que la persona es esa universalidad abstracta, la propia relación que establezca con las otras personas será asimismo necesariamente abstracta. Esta relación se regirá por el precepto del derecho «*sé una persona y respeta a los demás como persona*»³⁹ y se sustanciará en el intercambio de propiedad. En lo que sigue, vamos a presentar este carácter abstracto de las relaciones partiendo de la determinación de la libertad como universalidad abstracta. Con ello, nos estaremos situando en el punto de vista de Hegel, lo que nos obligará a separar y a yuxtaponer los dos aspectos que en las relaciones entre las personas resultan abstraídos, a saber —en los términos de Hegel—, la *particularidad* y las *determinaciones sustanciales* —entre las cuales se encuentran los vínculos éticos del individuo con su comunidad—. Como ahora veremos, mientras que la particularidad va a resultar abstraída en cuanto que naturalidad interior, la exclusión de las determinaciones sustanciales se retrotrae en última instancia a la abstracción de la naturaleza exterior en la que asimismo consiste la persona. Pero entonces, habida cuenta de que la separación de estos dos aspectos encuentra su origen en la caracterización de la persona como una universalidad abstracta, cuando por nuestra parte nos remitamos aquí a la concreción del individuo concreto no estaremos apuntando con ello a ninguna suerte de agregado empírico de determinaciones presuntamente naturales y de vínculos sustanciales, sino a una determinada conjugación de ambos aspectos, cuya justificación teórica sólo podremos, sin embargo, abordar más adelante. Esta concreción del individuo se encontrará vinculada con la concreción de sus relaciones y estará dada en ese momento relacional. Por ello, se distinguirá también de la concreción que Hegel recuperará en la esfera de la eticidad, en la cual los dos respectos señalados dejarán ciertamente de presentarse como disyuntos, pero de suerte que ello sólo tendrá lugar en virtud del recurso a una totalidad que seguirá asentándose sobre relaciones intersubjetivas abstractas.

Pues bien, por lo que respecta, en primer lugar, a la abstracción de la particularidad: su naturalidad interior se le presenta a la voluntad abstracta como un contenido ulterior de fines determinados. Pero esta particularidad no está todavía en este momento puesta como libertad, de ahí que exista, «pero como algo diferente de la personalidad, de la determinación de la libertad, como deseo, necesidad, instinto, voluntad arbitraria, etcétera»⁴⁰, es decir, como algo que no

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, § 36, p. 120 (W 7. 95).

⁴⁰ *Ibid.*, § 37, p. 120 (W 7. 96).

siendo producto de la libertad está determinado todavía como natural. Ahora bien, el precepto del derecho, al exigir el respeto del otro como persona, exige respetarlo de acuerdo a la determinación por la cual él es universalidad abstracta, de suerte que no ha lugar para que su particularidad sea *positivamente considerada*:

A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: *no lesionar* la personalidad y lo que de ella se sigue. Sólo hay por lo tanto *prohibiciones jurídicas*, y la forma positiva de los conceptos jurídicos tiene como fundamento, según su contenido último, la prohibición⁴¹.

En segundo lugar, en cuanto que individualidad inmediata o abstracta, la persona «se relaciona con una naturaleza dada a la que se opone la personalidad de la voluntad como algo *subjetivo*»⁴². Pero la persona, que se sabe universal, no puede aceptar esta limitación de ser sólo subjetiva, razón por la cual tiene que poner aquella existencia objetiva como suya, dándose realidad en una cosa individual exterior⁴³. Lo racional de la propiedad radica, según Hegel, en constituir esta existencia exterior de la persona, y no en servir a la satisfacción de las necesidades, las cuales, según hemos visto, constituyen un contenido «ulterior», y no tienen todavía en este momento ningún derecho⁴⁴. Ciertamente, la libertad, al atribuirse a un individuo aislado, ha tenido que entenderse como una universalidad abstracta; a la vez que, por tratarse de una existencia individual, lo que no resultaba ya posible era que esta libertad *produjera* un contenido acorde consigo misma en cuanto que universal. Por ello, la individualidad inmediata de la persona sólo puede darse una existencia exterior en algo igualmente individual⁴⁵ e inmediato, en cuanto que no mediado por la libertad, y por tanto —al menos en principio— en una cosa natural. En efecto:

[L]a cosa opuesta a la persona (no al sujeto particular), es *lo opuesto de lo sustancial*, lo que según su determinación es sólo exterior. Lo que es exterior para el espíritu libre —que debe ser claramente diferenciado de la mera conciencia— lo es en y por sí; por ello la determinación conceptual de la *naturaleza es ser en ella misma exterior*⁴⁶.

Esto no significa, sin embargo, que el espíritu no pueda ulteriormente exteriorizar aquello que le es interior, poniéndolo de esta manera bajo la determinación de la

⁴¹ *Ibid.*, § 38, pp. 120-121 (W. 7 96). Trad. modificada.

⁴² *Ibid.*, § 39, p. 121 (W 7. 98).

⁴³ Cf. *ibid.* Vid. también § 41, p. 126 (W 7. 102).

⁴⁴ Cf. *ibid.*, § 45, p. 129 (W 7. 107).

⁴⁵ «[L]a persona, en cuanto voluntad, se determina como individualidad y es al mismo tiempo, en cuanto persona, individualidad inmediata, y como tal se refiere a lo exterior en forma de individualidades». *Ibid.*, § 52, p. 136 (W 7. 116).

⁴⁶ *Ibid.*, § 42, pp. 125-126 (W 7. 103).

cosa. En virtud de esta exteriorización, los «conocimientos, ciencias, talentos, etcétera», que eran interiores al espíritu, devienen inmediatos «por la mediación del espíritu que rebaja lo que le es interior a la inmediatez y a la exterioridad»⁴⁷.

Se ve aquí con claridad que, en este momento de la persona *individual*, no cabe todavía concebir una producción de un objeto que resultara acorde con la universalidad de la persona y en el que la persona objetivara así su propia libertad: mediante esta exteriorización, el espíritu no *eleva* lo exterior a la determinación de la libertad, sino que *rebaja* lo interior a la inmediatez. Esto mismo se pone de manifiesto en el hecho de que Hegel entienda la elaboración (*Formierung*), que «reúne en sí lo objetivo y lo subjetivo», como una determinación de la toma de posesión, la cual constituye a su vez una determinación de la propiedad. De este modo, no se trata de que, por medio de la elaboración, se eleve la naturaleza exterior a una forma universal, sino de que «la determinación de que algo es mío» reciba «una exterioridad *existente por sí*»⁴⁸.

Así pues, la relación con la naturaleza comienza por presentarse en la *Filosofía del derecho* como una relación dada en el nivel inmediato individual, pero de un individuo a quien se le atribuye ya una forma de libertad —la universalidad abstracta—, a la que sólo le puede corresponder entonces una objetividad consistente en la propiedad de una cosa exterior. Sin duda que todo esto es una «ficción» —se trata de un derecho «abstracto»—, pero lo único que esto significa es que el derecho abstracto sólo va a resultar *puesto* en virtud de otras instancias, y no que la relación con la naturaleza vaya a dejar de pensarse de esta manera. Al contrario, este modo de concebirla constituye el fundamento más general —o más abstracto— sobre el que va a erguirse la explotación social tecno-económica de la naturaleza en la que a la postre va a consistir, en la construcción hegeliana, la relación de la comunidad humana con ella.

En efecto, partiendo de esta concepción de la persona, las relaciones entre las personas sólo van a poder consistir en relaciones de intercambio de propiedad. Así, a la libertad de la persona le corresponde, en el momento del contrato —en cuanto que «propiedad en la que el lado de la existencia o la *exterioridad* ya no es sólo una cosa sino que contiene en sí el momento de una voluntad (por lo tanto distinta)»⁴⁹—, el que con ella cada uno de los individuos «tiene existencia para el otro sólo como propietario»⁵⁰. Ahora bien, sólo las cosas, que son en ellas mismas

⁴⁷ *Ibid.*, § 43, p. 127 (W 7. 104-105).

⁴⁸ *Ibid.*, § 56, p. 140 (W 7. 121).

⁴⁹ *Ibid.*, § 72, p. 161 (W 7. 155).

⁵⁰ *Ibid.*, § 40, p. 121 (W 7. 98). En un comentario a este pasaje, Joachim Ritter apostilla que en el contrato el individuo tiene existencia para el otro «a través de cosas». Esta caracterización sólo

exteriores y lo opuesto de lo sustancial, son enajenables, y por tanto objeto del intercambio regulado por el contrato, mientras que lo sustancial mismo es inenajenable:

Son *inenajenables* aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones sustanciales (el derecho sobre las cuales tampoco puede prescribir), que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión⁵¹.

Someter las propias «determinaciones sustanciales» a las relaciones entre las personas sería tanto como considerarlas como algo exterior —como una cosa, cuando ellas son precisamente lo sustancial mismo— y *entregarlas o enajenarlas al poder de otro*; sería tanto como rebajarse uno mismo a la condición de cosa de la que se puede disponer, anulando la propia libertad.

Pero entonces, si el individuo se relaciona con la naturaleza como propietario, y las relaciones entre las personas son relaciones de intercambio de propiedad, las relaciones intersubjetivas sobre las que rige el derecho abstracto son aquellas que median la relación del hombre con la naturaleza. De este modo, la elaboración de la naturaleza —que es una determinación de la propiedad— se ve mediada por relaciones intersubjetivas *caracterizadas por la exclusión de cualquier clase de determinación sustancial*. Por ello esta elaboración de la naturaleza sólo podrá adquirir, como ahora veremos, el carácter de una explotación social técnica —en el momento de la efectuación del derecho abstracto en el mundo moderno de la producción y del consumo— y, con ella, una universalidad sólo formal o del entendimiento, y no una universalidad de índole ética. Se excluye así una relación con la naturaleza que no fuera primariamente una relación de propiedad, sino de creación y de disfrute comunitarios —o éticos, en los términos de Hegel— de un mundo común o entorno habitable a través de las propias relaciones intersubjetivas

puede resultar plenamente satisfactoria cuando ya se considera de antemano que el planteamiento de Hegel de la relación entre el individuo y la naturaleza exterior como una relación de propiedad es el único posible —o, si se quiere, el único racional y universalmente válido—. Desde otro punto de vista, en caso de que pudiera mostrarse la racionalidad de una perspectiva en la cual los objetos culturales aparecieran como comunes en un sentido «ético», entonces la caracterización de las relaciones contractuales del derecho abstracto como relaciones en las que los individuos se relacionan «a través de cosas» no sería suficiente, ya que se trataría de una característica genérica, que no señalaría lo específico de la relación. Esto específico radica sencillamente en el intercambio: en que en esta relación cada uno pasa a ser propietario de aquella cosa que el otro deja de poseer, a diferencia de una relación mediada por cosas que se compartieran, en la que la cuestión de a quién pertenecieran o incluso de cuál fuera su régimen de propiedad sería ulterior, y no la característica definitoria de la relación. Cf. J. Ritter, «Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel», trad. J. L. Vermal, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 121-142 (aquí p. 136).

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 66, p. 152 (W 7. 141).

y por ellas; unas relaciones que pudieran por cierto ser entendidas a su vez como teniendo lugar entre individuos concretos y bien concretos —sin abstracción no sólo de sus determinaciones sustanciales, sino tampoco de su «particularidad»⁵².

Frente a ello, en el planteamiento hegeliano, los objetos culturales no soportan, median o vehiculan relaciones intersubjetivas que impliquen la participación en algo común. Mejor dicho: ellos mismos no son comunes, sino que son, desde el punto de vista del derecho abstracto, siempre la propiedad individual de alguien, y desde el punto de vista de la efectuación de las relaciones del derecho abstracto en el mundo de la producción y del consumo modernos, el producto total resultante de una transformación puramente económico-técnica de la naturaleza llevada a cabo a través de relaciones intersubjetivas abstractas, a la vez que los medios de satisfacción de necesidades individuales.

Como ahora veremos, la exigencia previa —jurídica— de dejar fuera del ámbito de las relaciones entre las personas cualquier tipo de determinación sustancial va a conllevar que el mundo de la producción y del consumo se encuentre regido por un principio de la abstracción; así, tanto las necesidades como el trabajo y sus productos, así como las relaciones entre los individuos no ya sólo en cuanto que personas sino asimismo en cuanto que particulares, van a ser todos ellos abstractos. Esto es tanto como decir que un mundo de la producción y del consumo regido por este principio ha de darse, como su fundamento y condición de su prosecución —cada vez más libre de ataduras, esto es, de «determinaciones sustanciales»—, un derecho como el derecho llevado a conceptos por Hegel en la primera sección de los *Principios de la filosofía del derecho*. El sistema de las necesidades —primer momento de la esfera de la sociedad civil— y ese derecho abstracto se co-pertenecen de modo pleno. Esta co-pertenencia es lo que nos interesa poner ahora de manifiesto⁵³.

⁵² En el tercer capítulo de este trabajo trataremos de poner de manifiesto cómo a una concepción de este tipo le puede ser inherente una racionalidad —una dimensión de universalidad— propia.

⁵³ Ciertamente, la efectuación del derecho abstracto se produce, como es sabido, con la administración de justicia, segundo momento de la esfera de la sociedad civil, que sigue al sistema de las necesidades. Este derecho positivo entra en la existencia en cuanto que se vuelve «algo universalmente reconocido, sabido y querido» en el sistema de las necesidades como condición de su funcionamiento [*ibid.*, § 209, p. 327 (W 7. 360)]. En la sección de la Administración de justicia se considera la diferencia entre el derecho en sí y el derecho puesto como existente, además de articularse las garantías o derechos básicos que lleva consigo este estar puesto del derecho, como son el derecho a la publicidad de las leyes y de la administración de justicia. Asimismo, aparecen aquí ya mediaciones de la sociedad civil por parte del Estado —en particular en la figura del tribunal—. Sin embargo, aquí no nos interesa analizar la administración de justicia como tal, sino únicamente la relación que el derecho guarda con el sistema de las necesidades en cuanto que fundamento del mismo, y por tanto como derecho abstracto. Así: «Lo relativo de la relación recíproca de las necesidades y del trabajo para ellas

1.3. La abstracción tecno-económica del trabajo, de sus productos y de las necesidades que se satisfacen a partir de ellos

En la primera sección del sistema de las necesidades, que lleva por título «El modo de la necesidad y la satisfacción», Hegel cifra la diferencia entre el hombre y el animal en que mientras que el segundo «tiene un círculo limitado de medios y modos para satisfacer sus necesidades igualmente limitadas», las necesidades del hombre experimentan una «multiplicación» y, a partir de su previa concreción, una «descomposición y diferenciación (...) en partes y aspectos singulares», de la cual resultan «necesidades *particularizadas* y por lo tanto *más abstractas*»⁵⁴. Ahora bien, esto supone entonces que la concreción de las necesidades a partir de la cual se produce su abstracción se concibe como la situación de partida no específicamente humana, en cuanto que lo específicamente humano se ha cifrado exclusivamente en la multiplicación y descomposición. Con ello, se está excluyendo de entrada la posibilidad de concebir las necesidades humanas no como necesidades naturales inicialmente concretas que se elevan a una forma específicamente humana al resultar multiplicadas y descompuestas, sino como necesidades con un tipo específico —específicamente humano— de concreción, esto es, con una concreción «sustancialmente determinada». Excluida esta posibilidad como consecuencia de la exigencia previa de dejar fuera de este ámbito las determinaciones sustanciales, el único modo que le ha quedado a Hegel de concebir la especificidad de las necesidades humanas respecto de los animales es entendiéndolas como intelectualizadas, esto es, como necesidades naturales que han recibido la forma de la intelectualidad (*Verständigkeit*)⁵⁵.

En la segunda sección del sistema de las necesidades, «El modo del trabajo», Hegel comienza definiendo el trabajo como la «mediación que prepara y obtiene para las necesidades *particularizadas* medios adecuados igualmente *particularizados*»⁵⁶, afirmando poco más adelante que «[l]o universal y objetivo del trabajo reside sin embargo en la *abstracción* que ocasiona la especificación de los medios y las necesidades, que por lo tanto también especifica la producción y produce la *división del trabajo*»⁵⁷. Ahora bien, si el trabajo tiene que ser abstracto —y en cuanto que tal «cada vez más mecánico»⁵⁸— ello es debido a la exigencia previa —jurídica— de excluir de las relaciones entre los individuos en cuanto que

tiene en primer lugar su *reflexión sobre sí* en la personalidad infinita, *en el derecho* (abstracto)» (*ibid.*).

⁵⁴ *Ibid.*, §190, p. 313 W 7. 347-348).

⁵⁵ Cf. *ibid.*, § 187 Obs., p. 309 (W 7. 344).

⁵⁶ *Ibid.*, § 196, p. 317 (W 7. 351).

⁵⁷ *Ibid.*, § 198, p. 318 (W 7. 352).

⁵⁸ *Ibid.*, § 198, p. 318 (W 7. 353).

personas las determinaciones sustanciales, mientras que son éstas las que en todo caso habrían podido dotarlo de una concreción sustancialmente determinada — correlativa con una hipotética concreción sustancial de las necesidades— y, con ella, de una universalidad no meramente abstracta.

En efecto, las propias posibilidades de actividad son susceptibles de adquirir la forma de la cosa, entrando con ello en la dialéctica que, comenzando con la toma de posesión y pasando por el uso de la cosa, lleva a su enajenación y su venta en el contrato⁵⁹. Sin embargo, esta enajenación de las posibilidades de actividad no es ilimitada:

De mis *habilidades particulares, corporales o espirituales*, de mis posibilidades de actividad puedo *enajenar* a otro producciones individuales y un uso de ellas *limitado en el tiempo*, porque con esta limitación se mantienen en una relación exterior con mi *totalidad y universalidad*. Con la enajenación de *todo* mi tiempo concreto de trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro lo sustancial mismo, mi actividad y realidad *universal*, mi personalidad⁶⁰.

No obstante esto, en el momento de la efectuación del derecho abstracto en el mundo de la producción y del consumo, lo que se evidencia es que para garantizar la inenajenabilidad de la propia personalidad no es en realidad suficiente con que la cesión de las posibilidades de actividad se limite a un determinado periodo de tiempo; *es preciso, además, que en dicha cesión queden inalcanzables para el otro las propias determinaciones sustanciales*, y el único modo de lograr esto es determinando el trabajo de un modo abstracto, objetivo-técnico. De resultar alcanzables las propias determinaciones sustanciales; de estar, por ejemplo, la propia religiosidad sometida a otro —disponible para ser *usada*⁶¹—, aun cuando fuera sólo por un periodo limitado de tiempo, se violaría el precepto del derecho según el cual cada uno debe ser persona y respetar a los demás como persona. Nos parece que es esto, que Hegel no necesita hacer explícito, lo que constituye la verdadera razón de fondo —la exigencia previa de carácter jurídico— que obliga a considerar que lo universal y objetivo del trabajo reside en la abstracción. O visto en el otro sentido: porque el trabajo se ha vuelto abstracto, las relaciones de trabajo han podido volverse asimismo abstractas⁶², en cuanto que relaciones entre individuos

⁵⁹ La toma de posesión, el uso de la cosa y la enajenación son las tres determinaciones de la propiedad, cuya dialéctica conduce al contrato, segunda sección del derecho abstracto. Cf. *ibid.*, §§ 40-71.

⁶⁰ *Ibid.*, § 67, p. 154 (W 7. 144-145).

⁶¹ Por ejemplo, la «capacidad de predicar o decir misa». *Ibid.*, § 43, p. 126 (W 7. 104).

⁶² Exentas no sólo de cualquier «determinación sustancial», sino asimismo de la propia particularidad. O, por decirlo con unos términos distintos de los de Hegel —con los cuales, en todo caso, ya no estaríamos diciendo exactamente lo mismo—: abstraídas tanto respecto de

propietarios —de los cuales uno de ellos es propietario de sus posibilidades de actividad—, de suerte que a estas relaciones les subyace el tipo de libertad propio de la persona, que es la libertad de la universalidad abstracta⁶³.

Por ello, a su vez, las únicas posibilidades de actividad que entran en consideración en el contexto del sistema de las necesidades son aquellas susceptibles de ser cada vez más mecánicas —hasta el punto de permitir «que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una *máquina*»⁶⁴—. Así, no se trataría —al menos en principio o desde el punto de vista de Hegel— de las «[a]ptitudes espirituales, ciencias, artes, lo religioso»⁶⁵, aun cuando también éstas puedan llegar a adquirir, como hemos visto antes, la forma de la cosa. Las aptitudes espirituales, las ciencias, las artes y la religiosidad se encuentran implícitamente excluidas de la definición del trabajo que aparece en el sistema de las necesidades, en cuanto que tienen su propia universalidad no reductible a la abstracción que caracteriza al trabajo.

De igual modo que el propio trabajo, también el carácter de sus productos —y medios de satisfacción de las necesidades— habrá de ser abstracto. La única caracterización de estos productos que encontramos en la sección del sistema de las necesidades es la de que se encuentran *especificados*. Pero toda especificación ha de serlo, por fuerza, de algo previo no especificado. Surge entonces la pregunta de a partir de qué tiene lugar la especificación de los productos del trabajo. Según afirma Hegel, el trabajo «por medio de los más diversos procesos especifica para esos múltiples fines [los de las necesidades] el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza»⁶⁶.

Ahora bien, el problema es que la especificación de la producción, como tal, no lo es tanto de los materiales de la naturaleza como de las distintas piezas que ulteriormente entran a formar parte de un determinado producto final, de suerte que sólo por referencia a ese producto final adquiere sentido la propia especificación. No cabe entender, sin embargo, que Hegel esté asumiendo esto al afirmar que la especificación de los materiales tiene lugar con vistas a los múltiples fines de las necesidades —de suerte que estos fines podrían estar, ellos sí, remitiendo a los distintos aspectos en los que se especifica un determinado

cualquier vínculo de convivencia como respecto de la propia singularidad o individualidad personal.

⁶³ Así, como hemos visto más arriba, de esta universalidad abstracta se sigue que la relación con la naturaleza tenga que serlo en términos de propiedad y, subsiguientemente, que las relaciones con los otros hayan de concebirse como relaciones de intercambio de propiedad.

⁶⁴ *Ibid.*, § 198, p. 318 (W 7. 353).

⁶⁵ *Ibid.*, § 43, p. 126 (W 7. 104).

⁶⁶ *Ibid.*, § 196, p. 317 (W 7. 351).

producto final—, ya que la única caracterización que Hegel ha hecho de las necesidades es la de que son naturales y abstractas, con lo que tampoco así se gana la idea de un producto final. En realidad, es más bien la caracterización de las necesidades como abstractas la que resulta dependiente de la propia caracterización de sus medios de satisfacción como especificados, y no a la inversa.

La *concreción de un producto final* que fuese correlativa con una *concreción propiamente humana de la necesidad* a la que dicho producto sirve se encuentra sencillamente ausente del sistema de las necesidades hegeliano. A lo sumo podríamos entender que, de igual modo que la inicial concreción de las necesidades a partir de la cual tenía lugar su abstracción no podía concebirse sino como la situación de partida que el hombre compartía con el animal, asimismo ocurriría ahora con la concreción del producto final a partir de la cual tiene lugar su especificación, habida cuenta de que también el animal somete a la naturaleza exterior a una asimilación formal⁶⁷. Hegel, evidentemente, no sólo no hace esto expreso, sino que tampoco lo supone implícitamente, pero esto no excluye que su planteamiento sólo resulte compatible con una concepción genérica y no específica de la concreción del producto final a partir de la cual se especifica la producción.

Al obviarse de este modo la posibilidad de una concreción propiamente humana de los productos del trabajo, se les niega a éstos de antemano una sustancialidad ética, es decir, una —al menos posible— condición de mediadores o posibilitadores de los diversos vínculos de convivencia existentes en una determinada comunidad humana. La razón última de ello se encuentra en el carácter abstracto de las relaciones entre las personas, y por tanto en la pura regencia de un intercambio económico que niega la validez de cualquier otra determinación ajena a sí mismo. Cuando el trabajo, los objetos y las necesidades se consideran como regidos sólo por el intercambio, es imposible ya reconocer en ellos «sustancialidad ética» alguna.

Por este motivo, la única universalidad que Hegel puede reconocer a los productos del trabajo es la universalidad abstracta del valor económico. En la *Enciclopedia* de 1830, Hegel introduce la idea del valor en la sección del contrato. El intercambio se presenta así como el lugar donde se igualan cuantitativamente cosas

⁶⁷ Así, en la parte de la *Filosofía de la naturaleza* de la *Enciclopedia*, dedicada al organismo animal, Hegel distingue entre una asimilación formal y una asimilación real, afirmando con respecto a la primera lo siguiente: «En tanto el instinto procede a una asimilación formal, introduce su determinación a las exterioridades, confiere a éstas en cuanto materiales una *forma exterior* adecuada al fin y deja *subsistir* la objetividad de esas cosas (como en la construcción de nidos y otras madrigueras)». G. W. F. Hegel (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cast., introd. y notas R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999, § 362, p. 419 (en adelante *Enciclopedia*) / *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. G. W. F. Hegel Werke 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 475.

cualitativamente distintas, siendo esta determinación cuantitativa la verdaderamente adecuada a la voluntad en cuanto que voluntad común que surge en las relaciones contractuales. En efecto, en la *Filosofía del derecho* Hegel había establecido que, así como es preciso distinguir entre la propiedad, que es el aspecto sustancial —como la existencia exterior de la voluntad que debe ser reconocida por las otras voluntades—, y la posesión, que es el aspecto meramente exterior, así también cabe distinguir en el contrato entre la voluntad común en cuanto que acuerdo de realizar el intercambio de que se trate —acuerdo representado mediante la estipulación— y la ejecución de ese intercambio, que es la realización de lo pactado⁶⁸. Lo sustancial es obviamente la estipulación, y no la ejecución, que «es sólo su consecuencia carente de independencia»⁶⁹. Ahora bien, mientras que lo cualitativo de la cosa dice relación al aspecto meramente externo de la posesión y de la ejecución, el valor es lo sustancial de ella, en cuanto que surgido en la comunidad de dos voluntades:

Así como en la estipulación se distingue entre la *sustancia* del contrato y su ejecución como exteriorización real, la cual consiguientemente queda colocada en un plano inferior, del mismo modo y por lo mismo, en la COSA o ejecución se distingue entre la modalidad inmediata y específica [que ella toma] y lo *sustancial* de ella, o sea, el *valor*; en éste lo sustancial cualitativo se cambia en determinación cuantitativa; de este modo una propiedad se hace comparable a otra, y se puede poner como igual lo que es enteramente heterogéneo cualitativamente. Y así se pone en general como COSA universal o abstracta⁷⁰.

De esta suerte, el valor constituye *lo sustancial* de la cosa en cuanto que es la determinación que la cosa adquiere cuando ya no es meramente la existencia exterior inmediata de una voluntad sino que depende del acuerdo de dos voluntades y por lo tanto de una voluntad común, siendo «[e]sta relación de la voluntad con la voluntad (...) el campo propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia*»⁷¹.

Es importante notar la relación de mutua implicación que existe entre la concepción de los productos del trabajo como especificaciones de los materiales de la naturaleza y esta caracterización de lo sustancial de la cosa como el valor económico. Esta mutua implicación se advierte sobre el trasfondo de aquella otra posibilidad que resulta obviada en toda la construcción hegeliana: la de que las

⁶⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 78, pp. 165-166 (W 7. 161).

⁶⁹ *Ibid.*, § 79 Obs., p. 168 (W 7. 163).

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 494, p. 529 / *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. G. W. F. Hegel Werke 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 308. En adelante *Enzyklopädie III*.

⁷¹ G. W. F. Hegel: *Filosofía del derecho*, § 71, p. 160 (W 7. 152).

cosas atestigüen en sí mismas determinaciones sustanciales éticas. Así, al haberse concebido, como hemos visto más arriba, la relación con la naturaleza como una relación de propiedad dada en el nivel inmediato individual, constituyendo consiguientemente la elaboración una determinación de la propiedad, esta elaboración ya no podía verse como una transformación *en común* de la naturaleza en la que una comunidad de convivencia humana construyera su mundo habitable, sino que estaba destinada a concebirse como una transformación *social técnico-abstracta* de esa naturaleza, que es en efecto lo que hace Hegel al entender los productos del trabajo como *especificaciones* de los materiales proporcionados por la naturaleza. Pues *esa elaboración había de pasar entonces por el filtro del intercambio erigido en principio único, lo que suponía la obligación —de acuerdo con el precepto del derecho— de no mezclar «determinaciones sustanciales»*. Por lo mismo, a su vez, los productos de esa transformación técnico-abstracta de la naturaleza no podían estar sustancialmente determinados en un sentido ético, esto es, ya no cabía la posibilidad de que la *voluntad común* a la que ellos respondieran fuera una voluntad común *ética* y no ya la del mero *acuerdo* de voluntades —que tiene su origen en el arbitrio—⁷². De este modo, lo sustancial de esos productos había de consistir en efecto en la universalidad abstracta del valor, que es la que se corresponde con tal voluntad común fundada en una libertad que todavía es la del arbitrio.

Ahora bien, hasta ahora, las necesidades se nos han presentado como abstractas en cuanto que particularizadas —al resultar multiplicadas, diferenciadas y descompuestas en el marco del sistema de las necesidades—. Pero el tipo de universalidad abstracta —el valor— de los productos del trabajo humano arrastra consigo una abstracción de las necesidades en un segundo sentido. Para aproximarnos a él, comencemos por atender al siguiente fragmento de los *Principios de la filosofía del derecho*, obra en la que Hegel había introducido la consideración del valor no —como hemos visto en el caso de la *Enciclopedia* de 1830— en la sección del contrato, sino en la de la propiedad, y más concretamente en el segundo momento de ésta, «El uso de la cosa»:

En el uso la cosa es individual, determinada cualitativa y cuantitativamente y en relación con una necesidad específica. Pero esta utilidad específica, al estar determinada *cuantitativamente*, resulta *comparable* con otras cosas de la misma utilidad; del mismo modo, la necesidad específica a la que sirve es, al mismo tiempo, *necesidad en general*, y comparable por lo tanto en su particularidad con otras necesidades, con lo que también la cosa es comparable con las que son

⁷² Cf. *ibid.*, § 75, p. 162 (W 7. 157).

para otras necesidades. Esta *universalidad* suya, cuya determinación simple surge de la particularidad de la cosa de manera que al mismo tiempo hace abstracción de su cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el que se determina su verdadera sustancialidad y es objeto de la conciencia⁷³.

En cuanto que situado en esta sección sobre el uso de la cosa, el argumento por el cual Hegel justifica aquí el establecimiento del valor resulta algo oscuro, y se comprende que más tarde hubiera de desplazar la consideración del valor al momento del contrato. Lo que no resulta claro es en qué sentido «del mismo modo» que cosas de la misma utilidad resultan cuantitativamente comparables entre sí, la necesidad específica a la que sirven sea comparable con otras necesidades específicas *por el hecho de ser todas ellas «necesidad en general»* —«con lo que también la cosa es comparable con las que son para otras necesidades», que es la conclusión final del argumento en la que se establece el concepto de valor—. No se trata aquí, evidentemente, de que dos necesidades específicas resulten cuantitativamente comparables entre sí por el hecho de caer ambas bajo el mismo concepto —el de necesidad—, ya que tal cosa sólo puede tener lugar cuando el concepto de que se trate entrañe por sí mismo determinaciones cuantitativas⁷⁴, lo que no se ha justificado —ni parece tampoco que sea el caso— para el concepto de necesidad.

Pero lo que dice Hegel es, más bien, que esas necesidades específicas son comparables cuantitativamente entre sí en la medida en que son *Bedürfnis überhaupt*. La mejor traducción posible de *überhaupt* en este contexto es, probablemente, *en general*, que es aquella por la que opta J. L. Vermal; y, sin embargo, es posible que con esta traducción se pierda algo del sentido que tiene en el texto en alemán —este tipo de partículas modales alemanas suelen presentar, como es sabido, dificultades notables en la traducción—. Al decir *necesidad en general*, parece como si se tratara simplemente de que cada necesidad específica es, *en general*, necesidad, lo cual no sólo es una perogrullada, sino que nos devuelve al problema anterior relativo a que el hecho de que algo caiga bajo un concepto no lo hace desde luego cuantitativamente comparable con las otras cosas que caen bajo el mismo concepto. Pero el *überhaupt* tiene aquí un matiz que se pierde en el «*en general*» y que quizás puede hacernos comprensible el contexto último en el que adquiere sentido la anterior cita de Hegel: *Bedürfnis überhaupt* apunta, a nuestro juicio, a la idea de que las necesidades son necesidades *sin más*, que no pueden

⁷³ *Ibid.*, § 63, p. 148 (W 7. 135-136).

⁷⁴ Así, dos cosas cualitativamente tan distintas como un hombre y un árbol resultan cuantitativamente comparables entre sí en cuanto que materia física —de acuerdo, por ejemplo, a su peso—, pero ya no en cuanto que seres vivos.

tener otra pretensión que la de ser necesidades, que en eso agotan todo lo que son: son necesidades *a secas*, necesidades *y punto*, necesidades *en absoluto*, en cuanto que absolutamente necesidades y por tanto nada más que necesidades —o, por último, justamente, necesidades *en abstracto* o *abstractamente necesidades*—⁷⁵.

Esta idea de que las necesidades son todas ellas *notwendigkeit überhaupt* que Hegel introduce en la *Filosofía del derecho* en la sección de la propiedad sólo se vuelve comprensible al llegar a la sección del contrato. Pues el intercambio económico, al *poner como iguales* las cosas que se intercambian, hace lo mismo con las necesidades que se satisfacen en ellas. Cada necesidad aparecerá entonces como igual a cualquier otra y, por tanto, como una necesidad *a secas* o sin más; o sea, *überhaupt*. De este modo, sería preciso invertir el argumento de Hegel del último fragmento citado, pues no es tanto el valor de la cosa el que surge de la relación de esta cosa con una *Bedürfnis überhaupt*, cuanto esta misma *Bedürfnis überhaupt* la que, como igualación o nivelación de las necesidades, se constituye como el lado subjetivo del valor de la cosa⁷⁶.

Pero entonces, si la igualación de las necesidades es *resultado* del valor económico, cabe preguntarse *a partir de qué* se produciría esa igualación: esto es, qué es lo que existe antes de que la igualación tenga lugar y cómo se ve transformado por ella. La respuesta más inmediata, y la más fiel a la letra del texto, es la de que esa igualación se produce a partir de las diferencias cualitativas existentes entre las diversas necesidades específicas. Ahora bien, el mismo valor sólo puede llegar a establecerse no ya únicamente porque esas diferencias existen, sino asimismo *porque permanecen*: sólo por ellas tiene sentido el intercambio mismo, de suerte que, a su vez, únicamente sobre su base puede llegar a erigirse el sistema de las necesidades, en cuanto que «sistema de dependencia multilateral»⁷⁷. Paradójicamente, por lo tanto, *la igualación* de las distintas necesidades a través del valor en una *Bedürfnis überhaupt* *no las vuelve sin embargo iguales*: como resultado de

⁷⁵ En la siguiente cita, Schopenhauer utiliza precisamente la expresión *Bedürfnis überhaupt* como equivalente a *Bedürfnis in abstracto*, dándole un significado que es, como ahora veremos, esencialmente el mismo que el que tiene en Hegel: «Geld allein ist das absolut Gute: weil es nicht bloß einem Bedürfnis in concreto begegnet, sondern dem Bedürfnis überhaupt, in abstracto». A. Schopenhauer (1851), *Aphorismen zur Lebensweisheit*, ed. K-M. Guth, Berlin, Hofenberg, 2016, p. 35. En castellano: «[E]l dinero es el único bien absoluto, en la medida en que no da respuesta a una sola necesidad *in concreto*, sino a la necesidad por antonomasia, *in abstracto*». *Aforismos sobre el arte de vivir*, ed. F. Volpi, trad. F. Morales, Madrid, Alianza, 2012, p. 87.

⁷⁶ Al respecto afirma Félix Duque: «[E]l valor de la Cosa revierte sobre la necesidad (**Bedürfnis**) misma. También aquí las necesidades específicas, cualitativamente distintas, se nivelan en una **Bedürfnis überhaupt**. La necesidad general establece un patrón de neutralidad: podrá ser considerada “hombre” aquella persona que presente, en conjunto, una necesidad homologable con otra». F. Duque, «Indigencia de la necesidad. Sobre el “sistema de las necesidades” en Hegel», en C. La Rocca (ed.), *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán, 1987, p. 138.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 183, p. 304 (W 7. 340).

ella tenemos, desde el punto de vista de las necesidades específicas, exactamente lo mismo que antes de que ella haya tenido lugar.

Pareciera que en el marco de la metodología hegeliana esta dificultad podría solventarse con facilidad: podríamos entender que las diferencias cualitativas entre las necesidades están *aufgehoben* en la *Bedürfnis überhaupt* —o sea, no eliminadas sin más, sino superadas pero conservadas— del mismo modo que las cosas particulares con utilidades específicas se verían *aufgehoben* en el valor. Sin embargo, esto no resulta tan sencillo. Así, por lo que respecta a la *Aufhebung* mencionada en segundo lugar, leemos en un agregado de Gans al § 63 lo siguiente:

Lo cualitativo da aquí el cuánto para la cantidad, y como tal se conserva al mismo tiempo que es eliminado [*ist ebenso erhalten wie aufgehoben*]. Si se considera el concepto de valor, se verá la cosa misma sólo como un signo y no registrá por sí misma, sino por lo que vale⁷⁸.

No es *la cosa misma* la que, como tal, se conserva en el valor, sino «lo cualitativo» de ella, en cuanto que «da el cuánto». Sin embargo, ello no impide que la cosa haya en efecto permanecido, pero no como conservada en el valor, sino como siendo al margen del mismo, enteramente indiferente al proceso por el que se ha establecido el valor a partir de ella. Así, de acuerdo con la segunda parte de la cita anterior, es preciso estar adoptando el punto de vista del concepto de valor para que la cosa se presente como un signo de su valor. Si, por el contrario, se adoptara el punto de vista de la cosa misma en su cualidad específica, entonces el concepto de valor no aparecería. Ahora bien, la necesidad específica, como tal, siempre adopta ese punto de vista de la cosa específica al satisfacerse en ella, por lo que, desde aquí, no se entiende en qué sentido puede aparecer algo así como una *Bedürfnis überhaupt* como correlato del valor.

Así pues, el recurso a la idea de la *Aufhebung* no soluciona el problema del que hemos partido según el cual, cuando se entiende que la igualación de las necesidades en una *Bedürfnis überhaupt* lo es de las necesidades específicas cualitativamente distintas, entonces dicha igualación *no las iguala* —de hecho no hace absolutamente nada con ellas o no opera absolutamente ningún cambio sobre ellas—. Quizás debiéramos entonces comenzar por preguntarnos qué es lo que se iguala en esa igualación. La respuesta a esta pregunta no es menos inmediata que la anterior: lo que se iguala cuando, a través del valor económico, se igualan las necesidades en una *Bedürfnis überhaupt* no es nada más —pero tampoco nada menos— que *su valor*. Así, esa igualación de las necesidades sólo puede significar la

⁷⁸ *Ibid.*, § 63, p. 149 (W 7. 137).

negación de que haya unas necesidades que estén antes que otras, de que haya necesidades que sean preferibles a otras: igualar —o *equiparar*— las necesidades significa adjudicarles a todas un mismo derecho a la satisfacción. En este caso, la *Aufhebung* es sólo supresión o eliminación: el valor económico *sustituye y suprime* el valor que las cosas tienen conforme a otras posibles escalas de valores y, con ello, pone las diversas necesidades que se refieren a esas cosas *como equivalentes*. Es *precisamente por ello* por lo que, barrida cualquier otra posible escala de valor, las necesidades sólo pueden aparecer ya como necesidades *meramente naturales*: las diferencias cualitativas entre las diversas necesidades naturales son diferencias meramente empíricas que no arrastran consigo diferencias de valor.

Según esto, la equiparación de las necesidades tendría que producirse, en todo caso, a partir de una situación previa en la que otras escalas de valor distintas de la meramente económica existieran o se pretendieran al menos como existentes⁷⁹. Una situación previa semejante sería aquella en la que hubiera *determinaciones sustanciales* que, conteniendo o limitando la lógica pura del intercambio económico —el cual estaría así reconducido o supeditado a esas determinaciones—, suministraran razones para preferir unas cosas a otras y, con ello, para anteponer unas necesidades a otras. Partiendo de esta situación previa, la equiparación como supresión en el valor económico de las diferencias de valor no cuantificables tendría lugar sólo a través del intercambio económico máximamente libre, dependiente como sabemos del carácter abstracto de las relaciones entre los individuos en cuanto que personas, y por tanto *libre en cuanto que máximamente liberado de cualquier determinación sustancial que pudiera contenerlo*. Este intercambio económico máximamente libre pondría efectivamente como iguales, a través del sistema de dependencia multilateral generado por el propio intercambio, todas las necesidades de los miembros de una sociedad. Frente a ello, en un intercambio *mezclado, atado o vinculado con determinaciones sustanciales* no existiría esa igualación pura, de índole ciertamente matemática, por la cual no sólo adquieren los objetos un valor económico, sino que asimismo se ponen las necesidades como equivalentes. Desde este punto de vista, la propia *naturalidad* de las necesidades que supone Hegel, lejos de fundarse en su presunta inmediatez, sería algo *mediado*,

⁷⁹ En realidad, en este caso, y a diferencia de lo que ocurriría con la concreción de los productos del trabajo —sólo por referencia a la cual tiene sentido la especificación de la producción—, no resultaría preciso, en principio, presuponer esta situación previa para dar plena coherencia al argumento. Así, siempre cabría «imaginar» otro tipo de situación previa a partir de la cual hubiera devenido el moderno sistema de las necesidades y en la que tampoco hubieran existido diferencias de valor entre las necesidades ni, por consiguiente, objetos culturales «sustancialmente determinados» de los que aquéllas fueran el correlato subjetivo. Es esto lo que hará Hegel con su conocida ficción de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el amo y el esclavo, de la que más adelante nos ocuparemos.

producido en el propio sistema de las necesidades, y por tanto algo ya propiamente humano que no supone continuidad material alguna con el animal —y que, en esa medida, sólo impropriamente se denominaría *natural*—.

Hasta ahora hemos ido apuntando a esta situación previa como lo obviado en el planteamiento hegeliano. Se trataría de una concreción ética del trabajo y de sus productos —a través de una elaboración común y no *social-abstracta* de la naturaleza— correlativa con una concreción ética de las necesidades en cuanto que momento subjetivo de aquellos productos. Esta situación previa no aparece ni en la *Filosofía del derecho* ni en la *Filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia*. No aparece, desde luego, como situación real o históricamente previa. Más bien, lo que de ella sí aparece se interpreta sólo *negativamente* desde la normatividad moderna —y no de acuerdo a su propia normatividad, si es que pudiéramos demostrar que la tiene—: como una situación de falta de libertad. Así, como hemos visto, si el trabajo no fuera abstracto, involucraría a las determinaciones sustanciales, lo cual pondría a unos en la servidumbre de encontrarse bajo el arbitrio de otros —con lo que no se respetaría el precepto del derecho abstracto—; del mismo modo que, como ahora veremos, la pretensión de que existieran diferencias cualitativas de valor y no sólo empíricas entre las necesidades contradeciría el derecho de la libertad subjetiva.

Pero tampoco se recuperará nada de esa situación previa en la totalidad ética hegeliana que pondrá como aparente la escisión de la idea en particularidad y universalidad propia de este estadio del *homo oeconomicus*⁸⁰. Este último punto es esencial: para Hegel, este estadio existe como momento de la negatividad de sí misma de la eticidad, que se encuentra relativizado por ella, pero, por lo mismo, contenido y conservado. Podría por tanto pensarse que este conservar y este contener, que esta falta de autonomía del momento del *homo oeconomicus* en la eticidad hegeliana, es exactamente lo mismo que esa contención o limitación de la lógica pura del intercambio económico que hemos supuesto que se habría dado —acaso— en esa situación previa a la que nos hemos referido. Según esto, el momento del *homo oeconomicus* estaría *contenido* en esa situación previa *del mismo modo que* lo está en la eticidad hegeliana. Desde este punto de vista, apuntar a la eticidad de una presunta situación previa como lo *obviado* en la presentación hegeliana se debería simplemente a que estamos tomando este momento sólo relativo como si fuera todo lo que hay, sin tener en cuenta justamente que este estadio de la escisión de la idea resulta *aufgehoben* en la totalidad ética.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, § 184, p. 304 (W 7. 340).

Pero esto sólo podría parecerlo desde el punto de vista de una presentación general limitada a la idea genérica de la conservación del momento del *homo oeconomicus* en la totalidad ética mediante una relativización o supeditación de ese momento a la totalidad. Se trata, en efecto, de una idea genérica porque son dos las posibilidades que resultan caracterizadas —genéricamente— por ella. En la totalidad ética hegeliana ni el trabajo ni los objetos producidos por ese trabajo van a recuperar la concreción sustancial ética perdida; ni tampoco, por cierto, las necesidades —pues, como ahora veremos, la satisfacción de las necesidades que puede obtenerse a través de los objetos abstractos va a seguir siendo una satisfacción puramente individual, sin dimensión ética alguna—. Esa situación previa se encuentra así *destruida* —obviada— *también* en la construcción hegeliana. La liberación de la lógica del intercambio económico respecto de los vínculos sustanciales significa en el límite —alcanzable o no, ésa es otra cuestión— *su destrucción*. Esto significa que, desde el punto de vista de una eticidad de esta clase, en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel *los vínculos éticos se presentan como desplazados a otro lugar*: no son ya vínculos dados en el momento de las relaciones intersubjetivas, que son y seguirán siendo abstractas, sino vínculos que ligan a cada uno de los individuos con la totalidad.

Pero antes de pasar a analizar esta cuestión del desplazamiento de la eticidad en Hegel, tenemos todavía que atender al modo como se efectúa en el mundo de la producción y del consumo modernos la otra posible determinación de la libertad que resultaba de la atribución de libertad a un individuo concebido como aislado: la libertad del arbitrio, según la cual, a diferencia de lo que ocurría con la universalidad abstracta, la voluntad sí se da en sí misma una determinación, un contenido particular, en virtud de lo cual ya no es meramente abstracta, sino que deviene voluntad particular. Esta voluntad particular va a encontrar su lugar de realización, y no por casualidad, en el campo de juego establecido por el derecho abstracto. Así, recapitulando lo ya visto, el derecho abstracto, que tiene como principio o fundamento la universalidad abstracta de la persona, ha barrido de las relaciones intersubjetivas por las que se construyen y se usan los objetos —o sea, de las que así devienen meras relaciones de producción y de consumo— cualquier clase de *determinación sustancial*. Con ello, han desaparecido las razones para preferir unas necesidades antes que otras —niveladas ahora en una *Bedürfnis überhaupt*—; *siendo precisamente esta ausencia de razones aquello en lo que consiste el arbitrio*. De este modo, las dos posibles determinaciones de la libertad que surgen cuando se atribuye una forma de libertad al individuo aislado vienen a

compenetrarse de modo pleno en el mundo moderno de la producción y del consumo⁸¹.

1.4. El carácter abstracto de las relaciones entre los particulares

El sistema de las necesidades, en cuanto que configura el campo de juego en el que el individuo busca su satisfacción, constituye el lugar de efectuación del segundo momento de la moralidad, «La intención y el bienestar»⁸². No se trata ya aquí de la libertad de la voluntad abstracta que se da una existencia exterior inmediata en la propiedad, sino de la libertad por la cual el individuo, que es formalmente libre, pone *en sí mismo* como suyo un contenido, se determina y, de esa manera, *se particulariza*⁸³; esto es, de la libertad de la *voluntad subjetiva particular*. En la medida en que este contenido está puesto por él, es *su* determinación y, por tanto, la autodeterminación de un individuo libre; y de ahí que Hegel reconozca el «derecho del sujeto a encontrar su *satisfacción en la acción*»⁸⁴ como un derecho moral. Pero que este contenido esté puesto libremente por la voluntad subjetiva no quiere decir que sea producto suyo: esa libertad, en cuanto que libertad individual, sigue siendo la libertad del arbitrio, y tiene por tanto un contenido meramente inmediato, dado y, por ende, natural⁸⁵. De este modo, en el § 123, localizado en la sección sobre «La intención y el bienestar», leemos lo siguiente:

La libertad de la subjetividad aún abstracta y formal sólo tiene un contenido más determinado en su *existencia subjetiva natural*, en sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etcétera. La satisfacción de este contenido es el *bienestar* o la felicidad, en general y en sus determinaciones particulares, todo lo cual constituye los fines de la finitud⁸⁶.

El bienestar es el contenido de la voluntad natural «elevado a un fin *universal*»⁸⁷ consistente en una totalidad de satisfacción que se trata de alcanzar mediante un cálculo del entendimiento⁸⁸.

Ahora bien, a partir del § 125 se rescata el concepto de la moralidad que había surgido de la dialéctica de la esfera del derecho abstracto, el cual entrañaba

⁸¹ Sobre la concordancia entre el derecho abstracto y la moralidad *vid.* K.-H. Ilting, «La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel», en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, ed. cit., pp. 67-92 (aquí pp. 76-77).

⁸² Cf. L. Siep, «¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad” en la “Filosofía del derecho” de Hegel?», en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, ed. cit., pp. 171-193 (aquí pp. 184-187).

⁸³ Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 6, pp. 83-85 (W 7. 52-54).

⁸⁴ *Ibid.*, § 121, p. 216 (W 7. 229).

⁸⁵ Y, en efecto, natural tiene que ser el contenido que ha de poder satisfacerse en los productos del trabajo abstracto.

⁸⁶ *Ibid.*, § 123, p. 218 (W 7. 230).

⁸⁷ *Ibid.* § 123 Obs., p. 218 (W 7. 230).

⁸⁸ Cf. *ibid.*, § 20, p. 99 (W 7. 71).

algo más que este reconocimiento del derecho a la satisfacción *de la propia* particularidad. Para nuestros fines presentes no resulta preciso entrar a considerar ese surgimiento⁸⁹. Podemos, simplemente, asumir ese concepto de la moralidad, según el cual la voluntad particular tiene su existencia no ya en algo exterior — como ocurría con la persona— sino en sí misma, en una determinación que ella se da —que es lo que en efecto hemos tomado hasta ahora en consideración—, pero, a la vez, *quiere en su interioridad subjetiva lo universal como tal, el concepto de la voluntad, con el que ella aspira a estar de acuerdo en su determinación particular*. En esta medida, esta voluntad está en una doble relación. Por una parte, la determinación, en cuanto que subjetiva, es carencia, por lo que se opone a una existencia exterior, de suerte que darse objetividad o existencia significa en este caso para la voluntad satisfacer su fin particular. Pero, por otra parte, en cuanto que la voluntad quiere lo universal como tal, está en relación con el concepto de la voluntad, sólo que, precisamente por tratarse de una mera relación, ese concepto de la voluntad constituye para ella únicamente un *deber ser*, que si bien sólo puede entrar en la realidad por la acción de la voluntad particular, no está por ello todavía realizado⁹⁰.

Esta relación en que la voluntad particular está con lo universal hace posible ahora, frente a la relación meramente negativo-abstracta entre las personas, una *relación positiva* entre particulares. En efecto, en su acción, la voluntad moral se exterioriza⁹¹, trasladando el contenido inicialmente sólo puesto en ella —y por ello sólo subjetivo— a la objetividad⁹², un movimiento en el que logra la satisfacción de

⁸⁹ Como es sabido, el concepto de la moralidad surge en la esfera del derecho abstracto a partir de la exigencia de una justicia punitiva frente a la justicia de la venganza. En el contrato resultaba contingente que la voluntad particular de las personas inmediatas que se relacionan coincidiera con la voluntad existente en sí. Esta contingencia se transforma en la «*injusticia en apariencia*», en la que se ponen como distintos y contrapuestos los momentos del derecho en sí o de la voluntad universal y del derecho en su existencia o de la particularidad de la voluntad. La verdad de esta apariencia es que «el derecho se restaura por la negación de esta negación suya», con lo que «se determina como *efectivamente real y válido*». Pero en la esfera de la inmediatez del derecho, la eliminación del delito —que es «la auténtica injusticia»— tiene lugar por medio de la justicia de la venganza, que es una nueva lesión al ser «según la *forma* (...) la acción de una voluntad *subjetiva*». De aquí surge la «exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal. Este concepto de la *moralidad* no es, sin embargo, sólo una exigencia, sino que ha surgido en este movimiento mismo». En la medida en que el derecho sólo es real y válido a través de esta mediación por la injusticia y su negación, siendo a su vez necesario que esta negación consista en una justicia punitiva —y no en una justicia de la venganza— se pone de manifiesto el ser sólo relativo del derecho abstracto, su no sostenerse por sí mismo, y su necesario paso a la moralidad. Cf. *ibid.*, §§ 81-104, pp. 172-195 (W 7. 169-202). Las citas se encuentran en los §§ 82, 90 Agr., 102 y 103.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, § 108, pp. 201-202 (W 7. 206-207).

⁹¹ «La exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva* o *moral* es la acción». *Ibid.*, § 113, p. 205 (W 7. 211).

⁹² «En la voluntad que se determina en sí misma la determinación está, α) en primer lugar, en cuanto puesta *en sí misma* por la propia voluntad; es su particularización en sí misma, un contenido que ella se da. Ésta es la *primera* negación, cuyo límite formal consiste en ser sólo algo puesto, subjetivo. Por ser *infinita reflexión* sobre sí, este límite es *para ella misma* y la voluntad es

dicho contenido⁹³. Pero este contenido «sigue *conteniendo para mí* mi subjetividad, no sólo en cuanto es mi fin *interior*, sino también si recibe una *objetividad exterior*»⁹⁴. Ahora bien, dado que este contenido tiene, como hemos visto, «la determinación de ser adecuado a la voluntad existente *en sí*, o sea, de tener la *objetividad del concepto*»⁹⁵, y, a la vez, en su objetividad exterior constituye la objetividad exterior también de otras subjetividades, la «realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior esta identidad de mi voluntad y la voluntad de los otros, tiene una relación *positiva* con la voluntad de los demás»⁹⁶.

Ahora bien, estos párrafos en los que se introduce la idea de esta relación positiva con la voluntad de los demás forman parte de la introducción general a la esfera de la moralidad, mientras que *la única determinación ulterior* que encontramos de esa relación *en la entera* esfera de la moralidad se encuentra en el § 125, el cual, aunque situado en la sección de «La intención y el bienestar», podría considerarse igualmente como el comienzo del tránsito a la tercera sección:

Lo subjetivo, al mismo tiempo que tiene el contenido *particular* del *bienestar*, está, en cuanto reflejado sobre sí e infinito, en relación con lo universal, con la voluntad existente en sí. Este momento, puesto en un principio con la misma particularidad, es el *bienestar también de los otros*, y, en una determinación más completa pero totalmente vacía, el bienestar *de todos*. El bienestar de muchos otros particulares es, por lo tanto, también un fin esencial y un derecho de la subjetividad⁹⁷.

El reconocimiento del derecho de la libertad subjetiva a su satisfacción particular había permitido a Hegel dar cuenta de una primera espiritualización del contenido de la voluntad natural en la forma del cálculo de una generalidad de satisfacción, en el que consiste el bienestar; un cálculo del puro entendimiento que permanecía por tanto en lo meramente formal, sin afectar al origen, todavía meramente natural, del contenido. Según dice Hegel en este fragmento, «al mismo tiempo» que el sujeto quiere este contenido particular suyo, quiere «también», en cuanto que está «en relación con lo universal», el bienestar de los otros —o de todos—. Pero entonces, nótese, el individuo quiere el bienestar de los otros *como quiere el suyo propio* y, por tanto, quiere que ellos satisfagan sus existencias subjetivas naturales como él satisface —por su parte— la suya propia. Ni la satisfacción propia ni la de los otros alcanza por tanto aquí, como tal satisfacción, dimensión alguna de

entonces ß) el querer eliminar esa barrera, es la *actividad* que traslada ese contenido de la subjetividad a la objetividad, a una existencia *inmediata*». *Ibid.*, § 109, p. 203 (W 7. 207-208).

⁹³ Cf. *ibid.*, § 121, p. 216 (W 7. 228-229).

⁹⁴ *Ibid.*, § 110, p. 203 (W 7. 208).

⁹⁵ *Ibid.*, § 111, p. 204 (W 7. 209).

⁹⁶ *Ibid.*, § 112, p. 204 (W 7. 210).

⁹⁷ *Ibid.*, § 125, p. 221 (W 7. 236).

universalidad. Aun cuando el texto nos permitiera entender que el individuo encuentra una satisfacción en que aquello que a él lo satisface satisfaga también a los otros —lo cual ya es dudoso—, tampoco con ello tendría la satisfacción particular del individuo un carácter universal, ya que en tal caso consistiría en la yuxtaposición entre la satisfacción del propio contenido natural y la satisfacción que a su vez proporciona que la acción que posibilita la propia satisfacción satisfaga o contribuya a satisfacer «de paso», también, los contenidos naturales de los otros. Esta «relación positiva» de la voluntad particular con las otras voluntades particulares no es por tanto una verdadera relación intersubjetiva, en cuanto que aquello en lo que se alcanza la satisfacción *no es la propia relación* con los otros en su particularidad. Pero sólo en este caso se le habría podido dar al contenido de la satisfacción un carácter universal que lo rescatara de la naturalidad en la que permanece hundido en cuanto que contenido de la existencia puramente individual.

Por ello, la moralidad —al menos, el momento de «La intención y el bienestar»— puede hallar su efectuación en el mundo de la producción y del consumo modernos, donde el carácter abstracto de las relaciones entre las personas, vía el carácter abstracto del trabajo, de sus productos y de las necesidades, genera un carácter asimismo abstracto de las relaciones de los individuos esta vez en cuanto que particulares:

Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un *ser para otro*, cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción. La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios (...), deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí⁹⁸.

Esta abstracción no es, en efecto, la abstracción de las relaciones de los individuos en cuanto que personas, sino en cuanto que individuos particulares. Así, a diferencia de lo que ocurriría en el caso de la persona jurídica, al individuo particular del sistema de las necesidades la particularidad de los otros no puede resultarle indiferente, pues sólo *por su intermedio* puede encontrar él su propia satisfacción: teniendo en cuenta las necesidades sociales para ofrecer medios adecuados para ellas, así como considerando los medios socialmente disponibles para la satisfacción de sus propias necesidades. Pero entonces, como se ve, las relaciones interindividuales que *en cada caso* establezca cada individuo —todas ellas de intercambio, ya que las relaciones de trabajo se subsumen en ese tipo más general— son relaciones abstractas, porque en ellas el individuo no se relaciona con

⁹⁸ *Ibid.*, § 192, p. 314 (W 7. 349).

ese otro individuo concreto del que en ese caso se trate, sino que, a través de él, con quien se relaciona es con el entero sistema de dependencia multilateral. Así, el individuo satisface su particularidad *a través de* la mediación por la particularidad *de todos los otros en general*, esto es, de la universalidad formal propia del sistema de las necesidades.

La figura moral del *querer el bienestar también de los otros* comienza a efectuarse en este sistema de dependencia multilateral —si bien su efectución más acabada sólo tendrá lugar con la superación de la moralidad en la eticidad, que no se alcanza todavía en este momento—, por una parte, en la promoción del bienestar ajeno que inintencionadamente se lleva a cabo al buscar egoístamente la propia satisfacción⁹⁹. Por otra parte, de manera intencionada, esa aspiración moral a la satisfacción de los demás conduce, en un sistema donde la satisfacción de la particularidad es contingente, a ofrecer una «ayuda contingente e individual»¹⁰⁰. Evidentemente, esta ayuda no resta abstracción a la relación entre los particulares, pues no constituye una relación intersubjetiva en la que el individuo encuentre sólo en la propia relación concreta con ese otro su propia satisfacción.

De este modo, lo que se hurta tanto en la esfera de la moralidad como en su efectución en el mundo de la producción y del consumo modernos es una relación intersubjetiva en la que el individuo encontrara su satisfacción sólo *en la propia relación* —concreta— con el otro, al que supiera asimismo satisfecho en este sentido, y ello como condición de su propia satisfacción. Esta relación concreta entre individuos concretos, en cuanto que construida como un aspecto de esa *situación previa* a la que antes hemos apuntado, se encontraría mediada por objetos culturales *sustancialmente determinados* o, lo que es lo mismo, por las prácticas éticas que dichos objetos vehicularan o hicieran posibles a través de sus usos. Por ello, a su vez, *el deber ético del individuo para con lo común* que media la relación no encontraría su razón de ser, como luego veremos que ocurrirá en Hegel, en lo común mismo: el individuo no cuidaría lo común porque llegara a saberse como miembro del todo y a comprender que su propia felicidad individual depende del mantenimiento del conjunto, al que debe subordinarse, sino que sólo lo haría en cuanto que *de ese cuidado por lo común depende la posibilidad y el sostenimiento del compromiso moral con el otro concreto* con quien en cada caso se establezca la relación. Pero esto no significa que ese cuidado por lo común que posibilita y sostiene el compromiso moral con el otro dejara de estar orientado a la propia felicidad, sólo que ahora el contenido de esa felicidad radicaría *en la propia relación con el otro*, no

⁹⁹ Cf. *ibid.*, § 182 Agr., p. 304 (W 7. 340) y § 184 Agr., p. 305 (W 7. 340-341).

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 207, p. 326 (W 7. 359).

siendo ya un contenido ni individual ni, desde luego, natural. De este modo, mientras que en Hegel el consumo de los productos del trabajo proporcionaba una satisfacción individual de un contenido natural, en este caso esos productos deberían hacer posible un disfrute común en una relación intersubjetiva en la que quienes se relacionan son individuos concretos, personalidades individualmente determinadas, que por lo tanto deberían poder hacer un uso personal o propio de esos objetos.

Pero la participación del individuo en algo común ético la ha desplazado Hegel, justamente sobre la base de la abstracción en las relaciones intersubjetivas — tanto entre personas como entre particulares— a la totalidad ética en la que el individuo se presenta como miembro del todo. Y ello, por cierto, por más que el individuo sólo forme parte del todo a través de los diversos círculos intermedios que se configuran ya en la esfera de la sociedad civil. Pues éstos se acomodan a la metáfora organicista, de modo tal que nunca se trata de la producción de una totalidad a partir de las relaciones dadas entre las partes, sino siempre de relaciones de parte a todo que van quedando sucesivamente englobadas hasta alcanzar el nivel último, coincidente con el Estado. Así acontece ya, en efecto, en los círculos en los que la particularidad subjetiva entra en la existencia en la sociedad civil¹⁰¹.

Así, por lo que respecta, en particular, a la corporación —universal relativo pero ya concreto¹⁰² de la clase verdaderamente propia de la sociedad civil, que es la clase industrial¹⁰³—, la concreción que justifica su calificación de «segunda raíz ética del Estado, hundida en la sociedad civil»¹⁰⁴ no se funda en ningún carácter concreto de las relaciones entre los individuos que forman parte de ella, sino meramente en «lo en sí igual de las particularidades», que «alcanza su existencia como algo común»¹⁰⁵. Esto *en sí igual* de las particularidades no surge como resultado de una relación concreta entre particulares que, en virtud de una unificación lograda a

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, §§ 199-207, pp. 319-327 (W 7. 353-360). Tratamos aquí todavía con la efectuación de la moralidad: la voluntad subjetiva, «para ser *idea*, necesita una *existencia*» [*ibid.*, § 107, p. 200 (W 7. 205)], existencia que alcanza en una de las clases (*Stände*), que constituyen esferas particulares de las necesidades, los modos de trabajo y los medios de satisfacción en las que se diferencia el sistema de las necesidades conforme a su propio principio de funcionamiento. Cf. *ibid.*, § 207, pp. 325-326 (W 7. 359).

¹⁰² Cf. *ibid.*, §§ 250-251, p. 364 (W 7. 393-394).

¹⁰³ La clase industrial «está dirigida esencialmente a lo *particular*» [*ibid.*, § 250, p. 364 (W 7. 393)], siendo la particularidad —junto con la universalidad formal— uno de los principios de la sociedad civil [cf. *ibid.*, §182, p. 303 (W 7. 339)]. Frente a ello, la clase agrícola tiene su universal concreto en la sustancialidad de su vida familiar y la clase universal, en lo universal [cf. *ibid.*, § 250, p. 364 (W 7. 393). Vid. también *ibid.*, § 203, pp. 321-323 (W 7. 355-357) y § 205, p. 324 (W 7. 357)].

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 255, p. 367 (W 7. 396).

¹⁰⁵ *Ibid.*, § 251, p. 364 (W 7. 394).

través de la propia relación, llevara a la configuración de una determinada corporación. Por el contrario, la unión en la corporación resulta ser *posterior* —en sentido lógico— a la igualdad de las particularidades que entran a formar parte de ella; igualdad que viene determinada por el principio de funcionamiento propio del sistema de las necesidades, que diferencia desde sí las distintas ramas particulares de la producción¹⁰⁶. De este modo, la unión en la corporación, lejos de tener como fundamento relaciones concretas entre los particulares que la forman, se funda más bien en el propio carácter abstracto de las relaciones entre los particulares en el ámbito general del sistema de las necesidades, que analizamos en el subapartado anterior.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*

2. El bien como organización estatal de la satisfacción de la naturalidad en general

Hegel no está dispuesto a aceptar la escisión y la diferencia por la cual el espíritu sigue enfrentándose a su otro, la naturaleza. Para él, esta escisión es propia de filosofías de la finitud como la kantiana, y en cuanto que tales filosofías de la finitud¹⁰⁷. Ciertamente, cuando se parte de la libertad específicamente moderna, la asunción de la finitud humana y el rechazo del absoluto hacen imposible concebir una superación de esa escisión, precisamente porque esa libertad, en cuanto que moderna, es indisociable de ella: el tipo de libertad que subyace a las nuevas relaciones del mundo moderno signadas por el intercambio consiste en esa universalidad formal de la existencia individual, la cual conlleva necesariamente la diferencia con su contenido finito, dado y, por ende, natural. Hegel asume esta transformación del mundo moderno y, sobre todo, asume que la libertad moderna es la única racionalmente válida: todo lo anterior es valorado exclusivamente desde el punto de vista de la libertad por fin alcanzada. Por ello, para él han de ser en efecto necesariamente equivalentes la finitud de la libertad y la escisión entre la forma y el contenido de la misma, a la vez que la superación de esta diferencia ha de plantearse como una superación *interna*. Tampoco se tratará, evidentemente — estamos hablando de Hegel —, de una propuesta de superación que haga el filósofo sino, más bien, de mostrar cómo esa libertad finita, que es la libertad de la persona y del sujeto particular, no se sostiene por sí misma, sino que se encuentra fundada en otro tipo de libertad que sin embargo no es ya sin más un «tipo» sino la única, la verdadera¹⁰⁸.

Hemos indicado ya que el concepto de una voluntad subjetiva particular que quiere lo universal surge de la dialéctica del derecho abstracto. En esa esfera se muestra por tanto ya cómo el derecho no se sostiene por sí mismo, sino que remite a la moralidad. Pero asimismo ha de ponerse de manifiesto en la esfera de la moralidad su insuficiencia, su ser sólo relativo o su unilateralidad. La demostración de esta insuficiencia se articula en dos momentos sucesivos y escalonados. Así, a partir del párrafo 125, momento en que Hegel había introducido la figura del «querer el bienestar también de los otros», esa demostración toma la forma, en primer

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, § 15 Obs, p. 94-95 (W 7. 66-67)

¹⁰⁸ «Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento. En efecto, al derecho le falta el momento de la subjetividad que la moral tiene, en cambio, exclusivamente para sí, por lo cual ninguno de los dos momentos tiene por sí realidad. Sólo lo infinito, la idea, es efectivamente real; el derecho sólo existe como rama de una totalidad, como planta que crece en torno a un árbol firme en y por sí». *Ibid.*, § 141 Agr., p. 261 (W 7. 291).

lugar, de una colisión entre la voluntad subjetiva particular y el derecho abstracto. De ese conflicto resultará el concepto del bien y de la conciencia moral, que se evidenciará insuficiente esta vez internamente a la propia moralidad —si bien en una argumentación que, para caracterizar un aspecto clave de esa insuficiencia, habrá de recurrir ya anticipadamente al concepto de eticidad—.

Estos dos jalones en la mostración de la insuficiencia de la moralidad son fundamentales para entender su superación en la eticidad. Hemos hablado hasta aquí continuamente de «relaciones abstractas» y de vínculos éticos «desplazados a otro lugar», pero, hasta ahora, desconocemos por completo en qué puede consistir más concretamente esa eticidad tantas veces referida. Podríamos sentirnos tentados entonces de dedicarnos a caracterizar las instituciones sociales y políticas, afanándonos en resaltar las mediaciones entre la sociedad civil y el Estado que esas instituciones suponen¹⁰⁹. Podríamos alabar a Hegel por el diseño que hace de ellas o criticar, pongamos por caso, la sorprendente vuelta de la naturalidad en la monarquía hereditaria¹¹⁰. Sin embargo, con ello no habríamos dado un sólo paso en la determinación del contenido de la eticidad. La pregunta que nosotros tenemos que responder es la de cuál es el sentido de todas esas instituciones sociales y políticas, esto es, la de *en qué consiste la libertad* que se efectúa gracias a ellas, y ello con entera independencia de si esas instituciones, tal y como Hegel las presenta, logran o no lo que se proponen. Por ello nos centraremos aquí, junto con el análisis de las dos últimas secciones de la moralidad —en particular, como hemos indicado, a partir del § 125—, en el análisis de la introducción general de la esfera de la eticidad, así como de la sección sobre el Estado, en el que aquélla culmina.

El primero de esos dos jalones en la mostración de la insuficiencia de la moralidad que hemos mencionado es el que permite pasar de la segunda sección de la moralidad, «La intención y el bienestar», a la tercera sección, «El bien y la conciencia moral». Lo que en este momento se nos hace visible es que el contenido de la libertad sustancial no va a consistir en realidad en nada en lo que no consista ya la libertad finita, sino sencillamente en esa misma libertad finita *en cuanto que efectivamente real*.

Por supuesto, esto no deja a la libertad finita —tal y como hasta aquí ha sido expuesta— inalterada, sino que va a exigir cierta transformación en ella, pero justamente porque, tal y como hasta aquí ha sido expuesta, dicha libertad finita ni existe ni podría existir. Pues sólo gracias al Estado, y por tanto en una convivencia

¹⁰⁹ Para una reconstrucción de estas mediaciones, cf. J-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, trad. A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2007, pp. 225-257.

¹¹⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 280, pp. 429-431 (W 7. 449-451).

organizada en la comunidad política, puede el derecho de las dos esferas relativas del derecho abstracto y de la moralidad, o sea, el derecho de la libre disposición de cosas y el derecho de la libertad subjetiva a su satisfacción —que son, a su vez, las libertades individuales del mundo de la producción y del consumo modernos— quedar *garantizado para todos*; para lo cual, sin embargo, ha de quedar *relativizado para cada uno*. Es en esta relativización de los propios derechos individuales que está contenida en la libertad sustancial —que sigue siendo la libertad del individuo— en lo que se plasma a la postre el ser efectivamente reales de dichos derechos individuales. El individuo tiene entonces que llegar a saber y a querer esto, pues sólo en cuanto que su acción se determine según el interés del todo se logrará la garantía de las libertades individuales —y por tanto de la suya propia, lo cual contiene la contradicción sólo aparente de que, en cierto momento, esto pueda llegar a exigir el sacrificio de su propia vida en interés del todo¹¹¹—.

Este querer de lo universal había surgido ya de la dialéctica del derecho abstracto. En «La intención y el bienestar» aparecía, sin embargo, limitado todavía al bienestar en esa figura del «querer el bienestar también de los otros» —que, si recordamos, se alcanzaba, en efecto, sólo en virtud de la relación de la voluntad particular con el concepto de la voluntad—. Ahora bien, la propia satisfacción —así como la aspiración a la satisfacción de los demás— sólo es un derecho en cuanto que el contenido natural que busca satisfacción es lo mío y yo soy un ser libre. La búsqueda del bienestar no puede por tanto afirmarse en contra de su fundamento, por lo que «no puede justificar una *acción injusta*»¹¹². Pero esto no obsta para que «[e]n un *peligro extremo* y en el conflicto con la propiedad jurídica de otro», la vida tenga «un *derecho de emergencia*», ya que «la lesión de una existencia singular limitada de la libertad» es siempre preferible a «la lesión infinita de la existencia»¹¹³. Pero este derecho es únicamente una solución jurídica interna. Lo que a Hegel le interesa de él es que en esa colisión entre la moralidad y el derecho que muestran las «situaciones de miseria y emergencia» se pone de manifiesto «la finitud y por tanto la contingencia del derecho y del bienestar, es decir, del derecho abstracto que no es al mismo tiempo la existencia de la persona particular, y de la esfera de la voluntad particular separada de la universalidad del derecho». En la colisión entre ambas exigencias se muestra su «unilateralidad e idealidad»,

¹¹¹ Cf. *ibid.*, § 324, pp. 475-478 (W 7. 491-493).

¹¹² *Ibid.*, § 126, p. 222 (W 7. 237).

¹¹³ *Ibid.*, § 127, p. 223 (W 7. 239-240).

integrándose ambos momentos en una unidad superior, si bien «en un principio relacionados entre sí y de un modo aún *relativo*»¹¹⁴: *el bien y la conciencia moral*.

Este carácter todavía relativo de su integración —su estructura de relación— se debe a que «el bien es aún esta *idea abstracta* del bien», de suerte que la voluntad subjetiva *debe* tenerlo como fin y llevarlo a cabo, mientras que el bien, por su parte, sólo puede entrar en la realidad por su mediación¹¹⁵. La demostración de los límites internos de esta estructura de relación constituye el segundo jalón en la exposición de la insuficiencia de la moralidad —tras el primero por el cual ha surgido el concepto mismo de bien—. En efecto, el individuo se encuentra ya, en cuanto que conciencia moral, en relaciones con los otros, y estas relaciones están dotadas además de una dimensión de universalidad, por cuanto que se encuentran mediadas por esa remisión a la idea de bien que exige, si bien de una manera todavía indeterminada, el respeto por el derecho y la promoción del bienestar propio y del ajeno. Pero con esta relación universal-abstracta con los otros no basta, ya que «el actuar exige por sí un contenido particular y un fin determinado que la noción abstracta de deber aún no contiene»¹¹⁶, y es la determinación de este contenido concordante con lo universal la que excede por entero las posibilidades de la conciencia moral. *Desde sí mismo*, el individuo no puede *concretar y por tanto realizar* lo que de una manera meramente abstracta le dicta su conciencia moral¹¹⁷. El contenido por el que el individuo se determine debe haber sido puesto en concordancia con el bienestar y el derecho de todos en una comunidad, lo cual sólo puede lograrse globalmente, esto es, desde la propia comunidad. De este modo, si en el caso de la libertad de la persona y de la libertad de la voluntad subjetiva particular se abstraía de las relaciones con los otros —al menos al comienzo, o sea, sin perjuicio de su posterior inclusión en la forma de las relaciones contractuales y de la figura del «querer el bienestar de todos» del § 125, respectivamente—, en este caso de lo que se abstrae es de lo establecido, esto es, de un mundo ético objetivo en el cual el individuo, actuando por costumbre según las leyes e instituciones éticas, contribuya a realizar el interés general.

La conciencia moral es por tanto «sólo el *aspecto formal* de la actividad de la voluntad, que en cuanto *esta* voluntad no tiene contenido propio»¹¹⁸. Esto es, en cuanto que voluntad de *este* individuo, su contenido no puede ser —como bien

¹¹⁴ *Ibid.*, § 128, p. 224 (W 7. 241).

¹¹⁵ *Ibid.*, § 131, p. 226 (W 7. 244).

¹¹⁶ *Ibid.*, § 134, p. 230 (W 7. 251).

¹¹⁷ Es éste el lugar de la conocida crítica hegeliana a la teoría kantiana de la moralidad, según la cual el individuo sí puede determinar en su interioridad, en virtud del imperativo categórico, qué acción es buena. Cf. *ibid.*, § 135, pp. 230-233 (W 7. 252-254).

¹¹⁸ *Ibid.*, § 137, p. 233 (W 7. 254).

sabemos— producto de la universalidad de la libertad, por lo que no será *propio* de ella. Pero entonces, si no es propio de ella, sólo le puede ser dado, por lo que la conciencia moral formal cae irremediabilmente en el arbitrio. Pero esta *recaída* en el arbitrio genera en ella ahora una radical ambigüedad, pues ella no se reconoce como arbitraria, sino que, apelando exclusivamente a sí misma —o sea, siendo en efecto arbitraria— pretende sin embargo ser «la regla de un modo de actuar racional, universal y válido en y por sí»¹¹⁹:

La ambigüedad respecto de la conciencia moral radica, por lo tanto, en que se supone que mienta la identidad del saber y querer subjetivos con el bien verdadero y se la afirma y reconoce por consiguiente como algo sagrado, y al mismo tiempo pretende en su carácter de reflexión subjetiva de la autoconciencia sobre sí una justificación que aquella identidad misma sólo recibe gracias a su contenido racional válido en y por sí¹²⁰.

Ahora bien, Hegel va a caracterizar dicha recaída en el arbitrio nada menos que como *el mal*. Pero tal caracterización carecería de sentido si se refiriera sin más a la conciencia moral formal, esto es, a ese aspecto formal de la actividad de la voluntad que resulta cuando se la abstrae de un mundo ético objetivamente existente, y que, por lo mismo, *no podría* —de existir efectivamente al margen de un mundo ético— *hacer otra cosa* que recaer en el arbitrio. La conciencia moral que es mala sólo puede ser aquella que, *existiendo ya en un mundo ético, tiene la posibilidad* de ser la verdadera conciencia moral, pero que, sin embargo, se repliega en su interior y pretende determinar desde sí misma el bien. En efecto:

Al establecer la vanidad de todas las demás determinaciones vigentes y permanecer en la pura interioridad de la voluntad, la autoconciencia es posibilidad de convertir en principio tanto lo *en y por sí universal* como el *arbitrio*, de hacer predominar la *propia particularidad* sobre lo universal, y de realizarla por medio de su actuar; en otras palabras, tiene la posibilidad de ser *mala*¹²¹.

De este modo, Hegel recurre ya a la eticidad como el contenido en el que la conciencia moral encuentra su verdad, y sólo desde ahí puede caracterizar a la conciencia moral que recae en el arbitrio como mala. Es necesario tener esto presente a la hora de entender afirmaciones como la siguiente:

En el punto de vista moral, tal y como ha sido diferenciado de la eticidad en este tratado, sólo entra la conciencia moral formal. La verdadera sólo ha sido mencionada para exponer su diferencia y eliminar el posible malentendido de

¹¹⁹ *Ibid.*, § 137 Obs., p. 234 (W 7. 255).

¹²⁰ *Ibid.*, § 137 Obs., p. 235 (W 7. 255-256).

¹²¹ *Ibid.*, § 139, p. 237 (W 7. 260-261).

creer que aquí donde sólo se habla de la conciencia moral formal, se está tratando de la auténtica conciencia moral, que sólo aparecerá posteriormente con la disposición ética¹²².

Cuando se caracteriza a la conciencia moral que recae en el arbitrio como mala, no se está con ello señalando la diferencia entre el aspecto formal de la conciencia moral que resulta cuando se hace abstracción de la eticidad —o sea, cuando nosotros hacemos teóricamente abstracción de ella— y la verdadera conciencia moral. La conciencia moral formal es —como lo era el derecho abstracto— una abstracción, algo que no tiene realidad efectiva como tal. Frente a ello, la conciencia moral mala es aquella conciencia moral que, existiendo ya en un mundo ético, *deviene formal* al abstraerse *ella misma* de ese mundo pretendiendo determinar desde sí lo que es bueno —o sea, conforme a su arbitrio particular—¹²³.

Sólo teniendo esto presente cobra sentido que Hegel haga radicar el origen del mal en la naturalidad de la voluntad, algo que contrasta vivamente con el derecho a la satisfacción de la propia particularidad que, en la sección anterior sobre «La intención y el bienestar», le había concedido a la voluntad subjetiva particular:

El *origen del mal* está en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad, en su necesidad de desprenderse de la *naturalidad* de la voluntad y ser frente a ella algo *interior*. Es esta *naturalidad* de la voluntad la que llega a la existencia como contradicción consigo misma, irreconciliable en esta contraposición; y es así esta *particularidad* de la voluntad misma la que ulteriormente se determina como el *mal*. La particularidad existe como algo *doble*; en este caso como la contraposición de la naturalidad y la interioridad de la voluntad. En esta contraposición es un ser por sí solo *relativo* y formal, que únicamente puede extraer sus determinaciones de la voluntad natural, el deseo, el instinto, las inclinaciones, etcétera¹²⁴.

Estando ya lo universal realizado como mundo ético, el repliegue de la conciencia moral en su interioridad supone que descienda al nivel del arbitrio, poniendo como determinaciones suyas contenidos meramente naturales. El mal no radica entonces en el arbitrio considerado por sí, en el que meramente se contraponen una libertad formal y una naturalidad del contenido, sino en la contraposición entre esta

¹²² *Ibid.*, § 137 Obs., p. 235 (W 7. 256).

¹²³ Si no hiciéramos esta diferencia —entre el aspecto formal de la conciencia moral que surge antes que la eticidad en el orden lógico de la exposición, por una parte, y la conciencia moral formal que existe ya en un mundo ético y que, por tanto, en cuanto que formal, es mala, por la otra—, entonces la entera sección tercera de la moralidad se expondría a la objeción de estar suponiendo la eticidad antes de haberla deducido —de estar suponiéndola en el sentido del desarrollo lógico del concepto, no en el sentido del orden de la fundamentación, en el cual, en efecto, el resultado es fundamento de lo anterior; pero siempre, eso sí, que se muestre antes *como tal resultado*—.

¹²⁴ *Ibid.*, § 139 Obs., pp. 237-238 (W 7. 261).

naturalidad del contenido y la interioridad, en la medida en que esta interioridad, estando ya remitida a la universalidad del bien, y teniendo además la posibilidad de realizarlo en su mundo ético, decide sin embargo —como leíamos en una cita anterior— hacer predominar *la propia particularidad* sobre lo universal. Pero entonces, lo que esto significa es que el derecho que Hegel había reconocido —en la sección anterior— a la satisfacción de la propia particularidad —o sea, el bienestar— es un derecho que la particularidad va a recibir de lo universal: el individuo tendrá que tener por fin lo universal, y sólo en esa medida encontrará, en cuanto que él es un miembro del todo, la satisfacción de su propia particularidad.

Frente a la conciencia moral formal, la auténtica conciencia moral «es la disposición de querer lo *en y por sí* bueno», estando esto efectivamente realizado en un mundo ético objetivo, de suerte que la conciencia moral «[t]iene por lo tanto principios firmes, y éstos son para ella determinaciones objetivas por sí y deberes»¹²⁵. Lo sustancial ético, que culmina en el Estado, tiene, así, un derecho superior al individuo:

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado¹²⁶.

Pero, a la vez, el único contenido determinado que tiene ese todo al que se subordina el individuo es el de ser la «*idea de la libertad* como bien viviente»¹²⁷ — palabras con las que en efecto arranca la esfera misma de la eticidad— y, por tanto, la de constituir la unificación del derecho abstracto y del bienestar, sólo que como unificación efectiva y no ya meramente como contenido puramente intencional de la conciencia moral¹²⁸. Esta unificación no es, evidentemente, una pura suma —algo carente por completo de sentido—, sino que exige la relativización de cada uno de los momentos en función del todo. Por ello, el bien

¹²⁵ *Ibid.*, § 137, p. 233 (W 7. 254).

¹²⁶ *Ibid.*, § 258, p. 370 (W 7. 399).

¹²⁷ *Ibid.*, § 142, p. 266 (W 7. 292).

¹²⁸ Así, ya la tercera sección de la moralidad, tras el tránsito de la sección anterior —fundado como hemos visto en la colisión entre la moralidad y el derecho abstracto—, comenzaba con una definición del bien: «El *bien* es la *idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la conciencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están *contenidos* y *conservados* en él según *su esencia*. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*» [*ibid.*, § 129, p. 225 (W 7. 243)]. Así determinado, este bien es en efecto ya el *bien viviente* de la eticidad. Por ello Hegel, al introducirlo aquí al comienzo de la tercera sección de la moralidad, había de continuar casi a renglón seguido aclarando que «puesto que el bien es aún esta *idea abstracta* del bien, la voluntad subjetiva no ha sido todavía integrada y puesta en concordancia con él» [*ibid.*, § 131, p. 226 (W 7. 244)].

tiene un *derecho absoluto* frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar. Dado que estos momentos se diferencian del bien, sólo tienen validez en la medida en que están en concordancia con él y se le subordinan¹²⁹.

Pero entonces, la subordinación del individuo al todo ético consiste en una relativización en el bien de *su* derecho y de *su* bienestar en función del mantenimiento del derecho y del bienestar *de todos en general*, de suerte que es el derecho abstracto y el bienestar *de cada individuo* el que se encuentra subordinado al interés del todo del que cada individuo es miembro. Hegel se niega a poner el Estado al servicio del individuo, que es lo que ocurre cuando aquél se confunde «con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal» con lo que «el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último»¹³⁰. Sin embargo, la modificación que él introduce al invertir esta relación de subordinación *no altera esencialmente el contenido de la misma*: sigue tratándose del derecho abstracto y del bienestar, sólo que ahora son el derecho abstracto y el bienestar *generales* los que importan, esto es, ya no se trata del interés del individuo en cuanto tal, sino del interés general, que exige una *relativización del bienestar y del derecho de cada uno de los individuos en particular*. En realidad, para Hegel, sólo así puede lograrse la garantía del derecho y del bienestar, de suerte que la representación de una subordinación del Estado al interés del individuo en cuanto tal individuo sencillamente sería impracticable: no es ni racional ni real.

Por ello, en la esfera de la eticidad ha de reconocerse el derecho de la voluntad subjetiva particular a su satisfacción —enunciado en la segunda sección de la esfera de la moralidad—, pero sólo en cuanto que el individuo es miembro del todo ético:

El derecho de los individuos a su *particularidad* está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético¹³¹.

Pero, por lo mismo, en cuanto que el derecho a la propia particularidad se respeta no por sí mismo, sino como sustento del todo, se comprende que la conciencia moral de la que Hegel se había ocupado esta vez en la tercera sección de la esfera de la moralidad sea mala justamente cuando, replegándose en su interioridad, pretende hacer valer su particularidad *por su particularidad misma*, haciéndola predominar sobre lo universal.

¹²⁹ *Ibid.*, § 130, p. 226 (W 7. 244).

¹³⁰ *Ibid.*, §258 Obs., p. 371 (W 7. 399).

¹³¹ *Ibid.*, § 154, p. 274 (W 7. 304).

Pero entonces, ¿en qué consiste *a la postre* el bien como unificación del bienestar y del derecho *generales*? Hagamos abstracción por un momento del derecho y limitémonos al bienestar: se tratará de garantizar la satisfacción de la naturalidad de todos los individuos. Sin embargo, en cuanto que esto incluye una relativización de la satisfacción particular de cada individuo *en cuanto tal*, de lo que se tratará, más precisamente, será de garantizar una *satisfacción generalizada de la naturaleza a través de la totalidad de los individuos*. A primera vista, esta perspectiva resultará unilateral —al fin y al cabo, la hemos alcanzado justamente haciendo abstracción del derecho y limitándonos al bienestar—, pero es que lo que nos hemos esforzado por mostrar en el apartado anterior es que el derecho contractualista, tal y como lo concibe Hegel, *es precisamente el que conduce a que el contenido de la voluntad siga siendo natural, al excluir de las relaciones entre los individuos en cuanto que personas las «determinaciones sustanciales»*. Así, la satisfacción generalizada de la naturaleza —que precisamente sólo tiene sentido, como tal satisfacción *generalizada*, cuando el individuo se subordina al Estado y no a la inversa— tiene a la universalidad abstracta de la persona como su *condición previa*, pues sólo por esa atribución de universalidad a una existencia individual abstractamente considerada como aislada puede llegar a presentarse su contenido como «natural»¹³².

De esta suerte, el espíritu significará la racionalización máxima en la satisfacción de la naturaleza. Como hemos visto, ya en el mundo de la producción y del consumo modernos se encuentra la naturalidad interior distribuida en yoes abstractos. Estos yoes abstractos condicionan, a través de sus relaciones abstractas, el carácter abstracto del mundo de la producción y del consumo y, con ello, la universalidad exterior de ese mundo. En ese sistema de dependencia recíproca de todos con todos se elabora la naturaleza exterior de un modo técnico con el fin de producir objetos abstractos que satisfagan a una naturalidad interior máximamente diferenciada, multiplicada y descompuesta. Pero la garantía de la satisfacción de

¹³² Como hemos visto, el proceso de elevación a la universalidad por el que el individuo llega a reconocer lo sustancial de sí mismo en la totalidad arrancó de la dialéctica del derecho abstracto con la deducción de una voluntad subjetiva particular que quiere lo universal. En la esfera de la moralidad, esto universal se determinó primero como un querer el bienestar de todos y, posteriormente, como el bien, que unificaba el bienestar y el derecho abstracto. Pero entonces, lo que todavía quedaba en pie era la cuestión de dónde se fundaba la universalidad abstracta de la persona con la que daba comienzo la *Filosofía del derecho* misma. Ella no encuentra su fundamento en la filosofía del espíritu subjetivo, ya que en ésta lo que se deduce es el espíritu objetivo, pero no la persona, la cual, en cuanto que primer momento en el orden de la exposición de la esfera del espíritu objetivo, se fundamenta en realidad en toda esta esfera desplegada, y por tanto en su culminación en el Estado. Ahora vemos entonces cómo, cuando la unidad del individuo con la totalidad se hace radicar —aun cuando no se haga desde luego ni expresa ni intencionadamente— en esta satisfacción generalizada de la naturaleza a través de los individuos, entonces es preciso comenzar con la universalidad abstracta de la persona, pues de ello depende poder concebir el contenido como natural.

esa naturalidad interior dispersa en la multitud de los *yoes* abstractos no está dada en este mundo, sino que se hace preciso diseñar una serie de instituciones sociales y políticas destinadas a recanalizar ese mundo en función de la totalidad; en la dirección, en efecto, de una satisfacción generalizada de esa naturalidad interior — lo que, insistimos, presupone el mantenimiento del derecho abstracto—, para lo cual cada *yo* abstracto tiene en efecto que convencerse de que es ahí donde él encuentra su esencia. Partiendo del mundo de la producción y del consumo modernos y del tipo de libertad que le corresponde —la libertad propia del sujeto moderno— cuando se quiere recuperar una totalidad ética ésta sólo podía tomar esta forma. Asentada sobre relaciones intersubjetivas abstractas, la totalidad ética hegeliana acaba consistiendo en una garantía de la satisfacción de la naturalidad interior *en general* por medio de la explotación social técnica de la naturaleza exterior.

Esto no significa que el contenido no haya experimentado en la construcción hegeliana una «elevación a la universalidad»; pues el contenido por el que el individuo se determina ya no es su contenido individual, tal y como él lo encontraba en cuanto que individuo aislado, sino que se trata ahora de un contenido determinado desde la propia comunidad de la que es miembro. De este modo, no es ya un contenido meramente natural sino *ético*, aun cuando esta eticidad consista a la postre en una subordinación de la satisfacción de la propia naturalidad a la satisfacción de la naturalidad de todos en general. A su vez, el individuo no quedará ahora, como ocurría en el arbitrio, libre de cada una de sus determinaciones, sino vinculado a ellas, las cuales serán por tanto para él «*deberes* que ligán su voluntad»¹³³. Pero, como se sigue de lo dicho y vamos a ver enseguida con más detalle, estos deberes éticos —sus «determinaciones sustanciales» éticas— no los tiene el individuo en las relaciones que establece con los otros en cuanto que tales, sino *exclusivamente en cuanto que soporte o sostén del todo*¹³⁴.

Si, por hipótesis, hubiera existido en esa «situación previa» a la que hemos ido apuntando una eticidad —o sea, una vinculación entre el individuo y sus determinaciones en el marco de una comunidad— ya en el momento de las

¹³³ *Ibid.*, § 148, p. 268 (W 7. 297). Sólo en esa vinculación del individuo con la totalidad podrá quedar garantizado el bien general, pues «¿cómo podría darse algún bien objetivo y vinculante para todos, si cada sujeto individual es libre de cada uno de sus “vínculos”?» L. Siep, «¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad”?», p. 181.

¹³⁴ Sus deberes éticos los tiene el individuo en «las *instituciones y leyes existentes en y por sí*» [G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 144, p. 265 (W 7. 293)]; tanto en las políticas como en las sociales, pero sólo en cuanto que éstas se encuentran mediadas por aquéllas; no, por tanto, en cuanto que consideradas como instituciones en las que los individuos se relacionan abstractamente entre sí, sino como instituciones que, aun conteniendo ese momento de las relaciones abstractas, suponen ya en sí una remisión del individuo al todo.

relaciones intersubjetivas, entonces, lo que desde este punto de vista significaría la remisión hegeliana de la eticidad al todo sería que aquella eticidad propia de la situación previa deviniera, por una parte, *sociedad* y, por otra, quedara desplazada a la *comunidad política*, esto es, al *Estado* —el cual constituye en efecto para Hegel «la realidad efectiva de la idea ética»¹³⁵—. Este desplazamiento de la eticidad —que evidentemente sólo aparece como tal «desplazamiento» desde el punto de vista de nuestra supuesta situación previa— es el resultado del intento —si logrado o no, es algo que no hemos entrado aquí a valorar— de superar la diferencia entre la naturalidad del contenido y la universalidad formal en que consiste el sujeto moderno asumiendo a un tiempo este mismo sujeto moderno.

¹³⁵ *Ibid.* § 257, p. 370 (W 7. 398).

3. La anterioridad del todo ético respecto de las relaciones intersubjetivas

En la medida en que, en Hegel, las determinaciones sustanciales éticas las tiene el individuo en su vinculación con el todo, las relaciones que se establezcan entre los individuos vendrán determinadas como relaciones *entre miembros* del todo ético. A continuación, trataremos de mostrar, en el primer punto (3.1), cómo en efecto en Hegel las relaciones que algunos han querido denominar «intersubjetivas»¹³⁶ — proyectando sobre Hegel este término de la filosofía contemporánea— se encuentran siempre mediadas por esta remisión a lo universal, que es anterior a ellas. Así, el todo ético es el que pone o fundamenta tanto las propias relaciones «intersubjetivas» como el tipo específico de sujetos que ellas presuponen, los cuales, como veremos, no conservan nada propio o individualmente determinado. En los puntos segundo y tercero trataremos de defender esta tesis —a la vez que de precisarla y de concretarla— frente a las interpretaciones alternativas de Axel Honneth (3.2) y Michael Theunissen (3.3), que hemos elegido aquí en la medida en que constituyen, a nuestro juicio, las dos posibles maneras de sostener una antecendencia de las relaciones intersubjetivas respecto de lo universal concreto o el todo ético en la *Filosofía del derecho*.

Para poder hacerlo, ambos autores tienen que lograr anular o al menos relativizar las afirmaciones de Hegel en la sección sobre el Estado —algunas de las cuales tendremos ocasión de comentar en el subapartado 3.1—, las cuales apuntan inequívocamente a una antecendencia de lo universal concreto o del todo ético respecto de las relaciones intersubjetivas. En el caso de Honneth, esta operación se consigue llevar a efecto por la vía de una reducción del planteamiento ontológico de Hegel acerca de la relación entre los sujetos y lo universal a la cuestión de la génesis empírica del orden socio-político en las relaciones intersubjetivas. Theunissen, por su parte, distingue la propuesta afirmativa de Hegel, en la que se daría esa antecendencia del todo respecto de lo relacional, de una intersubjetividad

¹³⁶ Entre tantos otros que podrían mencionarse, destacaremos aquí las propuestas de lectura de la *Filosofía del derecho* de Axel Honneth (cf. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001) y Michael Theunissen (cf. «The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right», en D. Cornell, M. Rosenfeld & D. Gray Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, New York, Routledge, 1991, pp. 3-63. Citaremos aquí por esta traducción, ya que no nos ha sido posible disponer de la versión original de este trabajo, cuya referencia es: «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts», en D. Henrich y R.-P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, pp. 317-381). Por lo demás, un estudio detallado del sistema hegeliano realizado desde la perspectiva del problema de la intersubjetividad es el de Vittorio Hösle en su obra *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 vols., Hamburg, Felix Meiner, 1988.

que surgiría en la perspectiva de la crítica que Hegel dirige contra la concepción de la libertad como arbitrariedad individual.

Frente a la reducción que opera Honneth, la interpretación de Theunissen, atenta a los textos y dotada de una gran sutileza y riqueza de matices, evidencia una conciencia aguda de la verdadera problemática ontológica que está en juego. Como veremos, Theunissen es consciente de que las relaciones intersubjetivas sólo pueden concebirse como constituyentes de lo universal cuando, a su vez, estas relaciones se presenten asimismo como constituyentes de la propia subjetividad sobre la que se asientan. Por ello, Theunissen localiza en la *Filosofía del derecho* aquellas relaciones intersubjetivas que pueden interpretarse como una *Veränderung*¹³⁷, esto es, como una transformación del sujeto previo en virtud de la relación que establece con el otro. Sin embargo, como trataremos de argumentar, este significado constituyente de lo relacional en Hegel no puede sostenerse, dado que ni el todo se evidencia como construido desde las propias relaciones ni los sujetos se alteran o devienen otros a partir de un modo de ser que fuera previo a esa alteración, sino que el primero está siempre ya supuesto y los segundos están siempre ya alterados, esto es, sus características subjetivas específicas —en virtud de las cuales pueden establecer las relaciones en cuestión— están de antemano fundadas en la propia totalidad.

3.1. De máscara a máscara: la subordinación del reconocimiento intersubjetivo al reconocimiento de lo universal

Para Hegel, en su aislamiento, esto es, al margen de su pertenencia a una comunidad ética, el individuo no sería libre, sino que permanecería hundido en su naturalidad de una manera muy similar a lo que ocurre con la existencia puramente animal. Su pertenencia a una comunidad ética convierte la mera naturalidad de la individualidad en una vinculación a leyes e instituciones objetivas, vinculación en la cual consiste la libertad. Esta vinculación del individuo singular con el todo ético no es unívoca, sino que se organiza concretamente a través de un plexo de determinaciones. Así, el singular se encuentra vinculado con el todo —y es por tanto libre— *en cuanto que es persona privada, en cuanto que pertenece a una determinada clase o estamento, como miembro de una corporación, como representante* —en su caso— *de su estamento en la asamblea de los estamentos, etc.* Ahora bien, lo característico del planteamiento hegeliano es que *el*

¹³⁷ Theunissen había propuesto este término, jugando con las palabras *Veränderung* (modificación, transformación) y *der Andere* (el otro) en su obra de 1965 *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1977.

singular como tal consiste o se agota en el conjunto —o, acaso, mejor dicho: en la totalidad orgánica— de estas determinaciones suyas que adquiere en cuanto que miembro del todo ético¹³⁸. En este sentido, utilizando una terminología actual, cabría afirmar que en la construcción hegeliana el *rostro singular* se confunde o se pliega por completo a la totalidad de las *máscaras sociales*¹³⁹ en virtud de las cuales el singular cuenta desde el punto de vista del todo —punto de vista éste que, por lo demás, ya no sería sin más uno junto a otros posibles, sino el único verdadero que relativiza a todos los demás—.

En este pliegue del rostro a la máscara se incluye la *particularidad subjetiva* del individuo singular. Esto constituye una consecuencia de la superación de la moralidad en la eticidad, en virtud de la cual se consigue «que aquello que la voluntad reconoce como suyo en el objeto» —un reconocimiento que constituye el derecho de la voluntad subjetiva— «se determine ulteriormente como su concepto verdadero, como lo objetivo en el sentido de su universalidad»¹⁴⁰. La voluntad subjetiva particular sigue por tanto pudiendo exteriorizarse en su acción¹⁴¹ universal —que es la que lleva a cabo *como* miembro del todo ético—, en cuanto que es ella misma la que ha llegado a querer lo universal. Su «modo de actuar universal» llega a convertirse en «una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural»¹⁴². Este pliegue completo del rostro particular a la máscara social constituiría una *desaparición* en la sustancialidad ética

¹³⁸ Es en este preciso sentido en el que, ahora, nos referimos a «den Einzelnen» como «el singular» o «el individuo singular»: se trata de un individuo que no se contrapone al todo o a lo universal sino que lo condensa a la manera de la mónada leibniziana. Antes de llegar a esta perspectiva del todo —que hemos alcanzado ya en el subapartado anterior como resultado de la superación de la moralidad en la eticidad— hemos preferido hablar de «individuo» porque a la libertad de la sociedad civil le subyacen las dos determinaciones de la libertad —llevadas a conceptos en la esfera del derecho abstracto y en «La intención y el bienestar»— que resultarían si se atribuyera una forma de libertad a la existencia individual concebida *como aislada*. Este aislamiento es el que caracteriza a una individualidad excluyente: consiste en una delimitación —y por tanto en una limitación— frente a todo lo demás, incluidas las demás cosas individuales y lo universal. Podríamos decir que el singular es la verdad del individuo, como la eticidad lo es del derecho abstracto y de la moralidad, o el Estado de la familia y de la sociedad civil.

¹³⁹ Robert B. Pippin ha destacado este carácter de máscara social que adquiere el singular en virtud de su pertenencia a la comunidad ética. Nótese, en la siguiente cita, que si bien Pippin no utiliza la terminología por la que hemos optado aquí, sí emplea otra próxima a ella, al utilizar la denominación de «rol» para denominar aquello a lo que nosotros nos hemos referido hasta ahora como «máscara»: «En esencia, lo que Hegel está reivindicando es que “ser un agente” no debe ser analizado en términos de propiedades y de capacidades inherentes sino como en sí mismo un tipo de construcción social colectiva, un estado adquirido. (...) [U]no “es” un profesor de filosofía sólo en su ser tomado por tal, sólo en su ajustarse a las normas que establecen ese rol, las cuales sólo existen como artefactos sociales». R. B. Pippin, «What is the Question for which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?», *European Journal of Philosophy*, 8/2 (2000), pp. 155-172 (aquí pp. 162-163).

¹⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 107 Obs., p. 201 (W 7. 205)

¹⁴¹ «La exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva* o *moral* es la *acción*». *Ibid.*, § 113, p. 205 (W 7. 211).

¹⁴² *Ibid.*, § 151, p. 272 (W 7. 301).

de aquellos rasgos del rostro particular que no coincidieran con ella —que serían arbitrarios e inesenciales: puros restos del hundimiento de la voluntad en la naturalidad inmediata—, o, mejor dicho, una desaparición *de la diferencia* entre el rostro —que sería la voluntad particular o el sujeto en la cita que sigue— y la máscara —la sustancia, en esta misma cita—. Así:

La *sustancialidad ética* ha alcanzado de esta manera su *derecho* y éste su *validez*, pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele. En efecto, el carácter ético sabe que su fin motor es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones a la efectiva racionalidad, y reconoce que su dignidad así como la consistencia de todo fin particular se funda en él y tiene en él su realidad. La subjetividad es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia, y la diferencia entre el sujeto y ella en cuanto su objeto, fin y poderío es sólo la diferencia de la forma, que al mismo tiempo desaparece también inmediatamente¹⁴³.

La particularidad —esa contraposición entre la naturalidad y la interioridad— ya ha sido determinada —en la esfera de la moralidad— como el lugar del mal. Pero el sujeto particular no es verdaderamente sí mismo cuando «determina a su arbitrio su indeterminado bien»¹⁴⁴, sino cuando quiere lo universal. En ese querer de lo universal se identifica con su máscara social y, por tanto, viene a ocupar el lugar de cualquier otro —o, al menos, de cualquier otro que forme parte de la misma clase, de la misma corporación, etc., esto es, cuyas determinaciones coincidan con las suyas—. Por ello, desde la perspectiva del todo, las diferencias particulares no existen:

Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue¹⁴⁵.

¹⁴³ *Ibid.*, § 152, p. 273 (W 7. 302-303).

¹⁴⁴ *Ibid.*, § 149, p. 268 (W 7. 297).

¹⁴⁵ *Ibid.*, § 15 Agr., p. 96 (W 7. 67). Este pliegue de la particularidad a la sustancia y la consecuente negación de las diferencias particulares caracteriza toda la construcción hegeliana, si bien alcanza algunos puntos especialmente críticos, como ocurre en el caso del carácter necesariamente mecánico que tiene que tener el trabajo de un individuo que pueda merecer el calificativo de libre. Este punto es crítico por cuanto hay que entender que a través de semejante trabajo —en el cual el individuo podría en el límite verse sustituido por una máquina— el individuo se está exteriorizando o expresando a sí mismo. Pues, en efecto, esta acción *poiética* que es el trabajo se encuentra, *en cuanto que constituye una de las determinaciones del singular* —en este caso, la que el singular tiene *como* o *en cuanto que* trabajador—, subordinada a la acción *práctica* de la voluntad subjetiva una vez que ésta ha sido elevada a la eticidad, la cual organiza unitariamente las distintas determinaciones —los distintos «en cuanto que...»— en las que consiste la singularidad. De este modo, una concepción que quiere retener la teoría de la expresión romántica dotándola al mismo tiempo de una universalidad racional acaba

En todo caso, por supuesto, la particularidad no desaparece sin más en la construcción hegeliana, sino que se conserva; pero lo hace, como decíamos, plegada por entero a la máscara o fundida con ella. Ya hemos visto en qué consiste esta conservación: desde la perspectiva del todo ético, la particularidad del individuo es esa naturalidad que ha de ser satisfecha a la vez que relativizada en función de la satisfacción de la *naturalidad en general* de la comunidad ética. De este modo, el singular encuentra los fundamentos de su obrar en el todo ético y, con ello, vincula la satisfacción de su propia particularidad a la satisfacción de la particularidad de todos, subordinando aquélla a ésta.

Mientras que más arriba, en el subapartado 1.2, destacamos la equiparación de las necesidades que se produce como correlato del valor económico, desde el punto de vista de la cuestión que ahora nos ocupa resulta preciso resaltar más bien la *homogenización* que —vinculada con aquella equiparación— experimenta asimismo la particularidad en el sistema de las necesidades. Pues, en efecto, las relaciones abstractas entre los particulares en ese sistema suponen que cada individuo particular ha de configurar sus necesidades en función de los medios de satisfacción disponibles, que a su vez están configurados por su parte, en el movimiento de vuelta, en función de las necesidades¹⁴⁶. Con ello:

Este momento se convierte así en una particular determinación final para los medios por sí y su posesión, así como para el modo de satisfacción de las necesidades. Contiene inmediatamente la exigencia de *igualdad* con los otros en este aspecto¹⁴⁷.

Probablemente no exista una teoría de la vida ética en la que aquello que se mienta actualmente cuando se utiliza la palabra *rostro* —el núcleo propio y personal de cada cual, lo insustituible— resulte más volatilizado que en la hegeliana: agotándose en sus máscaras —identificándose con la sustancia—, el singular sanciona o hace posible —pues, como sabemos, el sistema de las necesidades sólo funciona en el todo ético— la *homogeneización* de su particularidad con la particularidad de cualquier otro¹⁴⁸. De esta suerte, el rostro se pliega a la máscara y los rostros-máscaras devienen indistinguibles entre sí¹⁴⁹.

desembocando en una concepción del trabajo que, intuitivamente al menos, se presenta sin embargo como situada en las antípodas de aquella teoría. Sobre la síntesis hegeliana de la teoría de la expresión romántica y el sujeto racional, cf. C. Taylor (1975), *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 3-43.

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 192, pp. 314-315 (W 7. 349).

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 193, p. 315 (W 7. 349-350).

¹⁴⁸ Ciertamente, el texto del párrafo anteriormente citado continúa de la siguiente manera: «La necesidad de esta igualdad y la igualación —la *imitación*— por una parte, y la necesidad de hacer valer la *particularidad* igualmente presente por medio de algo que la distinga, por otra, se transforman en una fuente real de multiplicación y difusión de las necesidades» (*ibid.*). Pero

Es esta desaparición del rostro propio por su identificación con lo universal —y su consecuente sustitución por la máscara— la que tenemos que tener muy presente para entender el tipo específico de relaciones de reconocimiento *entre* individuos singulares que tienen lugar en el marco de la eticidad. Estas relaciones pueden esclarecerse recurriendo a la analogía con las células de un organismo, las cuales no se relacionan desde luego «inter-celularmente» «entre» sí —por ejemplo, aquellas que estando próximas intercambian materiales—, sino que cada una sólo funciona en y por la totalidad orgánica. La validez de esta analogía se funda en el giro que Hegel le ha dado al principio de la libertad subjetiva al situarla en el marco de la libertad concreta o sustancial. Así, la célula funcionaría por y para la totalidad, sin que pudiera decirse que se relaciona «inter-celularmente» con las otras células, en cuanto que ella sería pura naturalidad y el principio de organización recaería en el todo. Frente a ello, en el espíritu finito se da una contraposición entre su naturalidad y su universalidad formal —según las dos formas de la libertad finita que hemos visto—. Pero la ulterior elevación de la libertad finita a la sustancial supone la anulación de esta diferencia y, con ello, la validación de la analogía con la relación entre las células y el todo orgánico. Pues si bien cada singular no es *inmediatamente* miembro del todo *por su mera naturalidad* —como en el caso de las células—, sí ocurre que lo es *mediatamente* en cuanto que *sólo vale o cuenta por su estado adquirido de agente* cuya acción singular realiza, conjuntamente con la de todos los otros miembros, la acción del todo.

Ahora bien, mientras que sería la naturaleza inmediata de las células cumplir con su función, el momento de la libertad subjetiva contenido en la libertad sustancial exige que el saber y el querer de los singulares haya sido elevado a la universalidad concreta. Por ello, en la *Filosofía del derecho*, la palabra *Anerkennung* aparece referida, ante todo, al *reconocimiento por parte del singular de lo*

esto no significa que hubiera algo así como un principio de heterogeneidad de las necesidades que estuviera *en pie de igualdad* con el principio de homogeneidad. Más bien, aquélla depende de ésta. Como se pone de manifiesto en los análisis simmelianos acerca del fenómeno de la moda, la distinción *que se hace valer* lo hace siempre por respecto a la homogeneidad *que está valiendo*, y deviene por lo mismo rápidamente —tan pronto como se hace valer— la nueva homogeneidad —el nuevo rostro indistinguible de todos—. Cf. G. Simmel, «Philosophie der Mode», en M. Behr, V. Krech & G. Schmidt (eds.), *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 10*, pp. 7-37.

¹⁴⁹ Pero si esta homogeneización sería propia de las necesidades en cuanto que conjunto formado por elementos iguales, todavía podríamos dar un paso más allá y, situándonos en el punto de vista del todo, para el que lo que hay es una *naturalidad en general*, entender que esta homogeneización remite a esa naturalidad no ya como un conjunto de elementos iguales, sino como una especie de masa uniforme. «Una especie» de masa uniforme es lo que volveremos a encontrar más adelante en la idea de la vida de Simmel, a la que uno sólo puede referirse —al menos antes de ejercer la crítica— con esta clase de términos vagos, por cuanto que la vida, según Simmel, por ser lo otro de la forma, no puede liberarse de cierta imprecisión lógica.

*universal*¹⁵⁰; a la vez que, a la inversa, al *reconocimiento de la singularidad por parte del todo* —en última instancia por parte del Estado— por cuanto que es el todo el que construye las máscaras en las que pasa a consistir el singular¹⁵¹ —las cuales a su vez incluyen a la particularidad, pero plegada a las propias máscaras en el sentido que ya hemos visto—. La siguiente cita del famoso párrafo 260 da cuenta de este movimiento de doble sentido del reconocimiento de lo universal o del Estado al individuo singular y de éste a lo universal:

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad¹⁵².

Si quisiéramos, podríamos suponer que este reconocimiento de doble sentido de lo universal concreto por parte del individuo singular y de éste por parte del Estado exigirá un reconocimiento entre los individuos en cada una de las diversas instituciones éticas. Así, puesto que los individuos singulares reconocen lo universal, será preciso que se reconozcan entre sí las máscaras que cada uno adquiere en virtud de lo universal, de suerte que, a su vez, sólo así, reconociéndose como co-agentes de lo universal, podrán ellos efectuarlo. Así, por ejemplo, los miembros de las corporaciones se reconocerán recíprocamente el honor profesional que deriva de esa membresía suya, pero este reconocimiento estará en todo caso siempre mediado por el reconocimiento —*vertical*— del todo en que consiste la corporación y del que se es miembro¹⁵³.

¹⁵⁰ Así, por ejemplo, en el siguiente pasaje: «El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *es y reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo (...). El proceso del punto de vista moral (...) adopta, según este aspecto, la figura del derecho de la voluntad subjetiva (o del modo de su existencia). Este desarrollo consiste en que aquello que la voluntad reconoce como suyo en el objeto se determine ulteriormente como su concepto verdadero, como lo objetivo en el sentido de su universalidad». *Filosofía del derecho*, § 107, pp. 200-201 (W 7. 205-206).

¹⁵¹ Por ello, el Estado reconoce a la voluntad subjetiva que ha sido elevada a la disposición ética, pero *no* a la conciencia moral que todavía pretende determinar desde sí misma el bien: «[E]l Estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como *saber subjetivo*, del mismo modo como en la ciencia no tiene validez la *opinión* subjetiva y la afirmación y apelación a la opinión subjetiva». *Ibid.*, § 137 Obs., pp. 234-235 (W 7. 255).

¹⁵² *Ibid.*, § 260, p. 379 (W 7. 406-407).

¹⁵³ Cf., *ibid.*, § 253; pp. 365-366 (W 7. 395).

La desaparición del rostro propio en las relaciones intersubjetivas por su identificación con lo universal que caracteriza la construcción hegeliana *marca* — aunque no agota— la diferencia específica entre la concepción propia de Hegel y otra posibilidad de entender el problema de la relación entre las relaciones intersubjetivas y lo común que sólo *de una manera genérica* podría presentarse como equivalente a aquella concepción. *Genéricamente*, en efecto, ocurre que, en Hegel, *el singular sólo se expresa a través de normas o como su máscara*, en cuanto que su acción particular está determinada por las instituciones y leyes objetivas; pero, a la vez, *esta acción del singular*, que, como sabemos, es una parte o aspecto de la acción del todo, *se encuentra referida en cada caso a la acción de otro singular determinado*. La máscara, en efecto, la tiene el singular —o mejor: él *la deviene*— en su estar remitido a las leyes e instituciones vigentes —que construyen esas máscaras—, a la vez que la producción y el sostenimiento por medio de la propia acción de esas leyes e instituciones exige reconocer la máscara del otro a cuya acción se encuentra en cada caso referida la propia acción —y poder asumir que el otro reconoce por su parte la máscara de uno mismo—.

Ahora bien, como decíamos, esta caracterización genérica abarca dos posibilidades que son bien distintas. A saber, la de entender que *lo común media las relaciones con los otros* —al hacerlas posibles y sostenerlas—, o, más bien, que *son los otros los que median las relaciones con lo común* —en el mismo sentido en que la relación «intercelular» entre las células está supeditada al todo orgánico—. Es esta segunda posibilidad la que se corresponde con la propuesta hegeliana, y no la primera. Para Hegel, cada singular se encuentra moral y éticamente *vinculado con el todo, no con el otro*¹⁵⁴ y, precisamente por ello, el otro sólo se toma en consideración por su máscara —por su condición de miembro del todo—, y no por un rostro propio —y único— que en la concepción hegeliana de la vida ética se encuentra fusionado con aquélla¹⁵⁵. Frente a ello, en la primera de las dos posibilidades

¹⁵⁴ Si quisiera entenderse que sí se encuentra vinculado con el otro, entonces habría que añadir inmediatamente que esto sólo es así en cuanto que este otro es justamente *otro miembro* del todo ético, y por tanto soporte necesario suyo tanto como lo soy yo mismo.

¹⁵⁵ En un momento de su comentario a la *Enciclopedia*, Vittorio Hösle señala que, junto con un fundamento común, la intersubjetividad precisaría también de las diferencias particulares entre los sujetos, que Hegel sin embargo negaría: «*En todo caso, el concepto de razón de Hegel es sólo una condición necesaria, no suficiente para la intersubjetividad*. Pues la intersubjetividad presupone, junto con un fundamento común, también diferencias entre los sujetos, y a Hegel no se le puede ahorrar el reproche, como tampoco y aún en mayor medida a Fichte, de haber exigido la negación de la individualidad propia, que sólo se interpreta como contingente. Desde luego que las particularidades de la propia subjetividad son contingentes; pero sólo en y por esta contingencia se puede realizar la intersubjetividad, esto es, el absoluto, mientras que deshacerse de toda individualidad (*die Abstreifung jeder Individualität*) destruiría la intersubjetividad» (V. Hösle, *Hegel's System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 2*, p. 357). Hösle introduce esta observación en el contexto de su comentario al pasaje sobre la

señaladas, el papel que en cada caso desempeñaran los individuos haría de mediador de las relaciones entre ellos en cuanto que individualmente determinados, lo cual exigiría concebir la posibilidad de un ejercicio individualmente determinado de ese papel. Esta posibilidad exige una concepción de la relación entre la individualidad personal y la máscara, el rol o el papel en el que éste, lejos de presentarse en conflicto con aquélla, o de obligarla a que se pliegue a él —y por tanto hacerla desaparecer—, se presente como el *posibilitador* de la propia relación personal concreta —esto es, atendida a la personalidad individual—. Con independencia de que esta posibilidad pueda o no concretarse más y justificarse teóricamente, lo que ahora nos interesa hacer notar es que la propuesta hegeliana *la excluye*; y lo hace hasta el punto de que, desde sus coordenadas, no resulta ni tan siquiera posible *planteársela*.

En uno de sus trabajos, titulado «Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz», Ludwig Siep parece aproximarse a esta concepción de una relación no conflictiva o excluyente entre la personalidad individual y el rol social :

[L]a transformación constante del derecho por medio de desviaciones y de la vivificación de convenciones sociales mediante las interpretaciones individuales es una necesidad para el espíritu viviente de las costumbres y de las instituciones. Según esta concepción, que en los textos de Hegel no es en todo caso muy explícita, la autorrealización en los roles sociales exigiría imprimir en estos roles y funciones un sello personal, escenificarlos de una manera personal y en cierta medida hasta innovadora, según la propia apreciación de lo necesario y de lo apropiado a los tiempos —de manera análoga a las escenificaciones de las obras de arte—¹⁵⁶.

La concepción que Siep parece atisbar aquí supondría una relación flexible entre la individualidad y el rol —opuesta a la rigidez que como ahora veremos él mismo le atribuye a la concepción hegeliana—. Pero, con independencia de que esta concepción acaso no sólo sea poco explícita en Hegel, sino más bien inexistente, el propio Siep la sustituye al pronto —como si de lo mismo se tratase— por una

sensibilidad o sensación subjetiva (*Empfindung*) con el que finaliza la primera sección de la *Antropología*, en el que Hegel afirma que quienes apelan a ella destruyen la comunidad intersubjetiva entre los hombres que sólo la razón puede fundar (Hösle se remite a los pasajes de *Enzyklopädie* § 400 Z y § 447 A). Pero, además de que este pasaje resulta, desde el punto de vista del problema de la intersubjetividad, muy secundario, Hösle introduce la observación citada en una nota al pie. Esto resulta indicativo de que no sólo no centra su análisis crítico y sistemático del problema de la intersubjetividad en Hegel en la cuestión de esa «*Abstreifung*» de la individualidad, sino que tampoco esa cuestión juega un papel determinante en dicho análisis. En el contexto de este trabajo esta cuestión es, por el contrario, esencial.

¹⁵⁶ L. Siep, «Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels», en R. Schmücker & U. Steinvorth (eds.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 41-57 (aquí pp. 49-50).

concepción según la cual la autorrealización individual se troca en *inconformismo* social:

Si la autorrealización en Hegel está vinculada de una manera esencialmente más rígida que hoy a la realización o el desempeño de tareas o de roles sociales, esto tiene una razón doble. Por una parte, la representación (...) de que los hombres, en cuanto que seres espirituales, tienen que recorrer procesos de autoapropiación, de individualización y de integración en comunidades que, aunque difieran en sus grados, son iguales en lo esencial (...). La segunda razón para el escepticismo de Hegel con respecto a la autorrealización *a través del inconformismo* radica en el significado del reconocimiento para la autoconciencia. Nuestro saber de nosotros como individuos autónomos y autodeterminados (...) necesita (...) tanto de la comprensión de lo que son las tareas, los roles y las funciones socialmente necesarios y dignos de reconocimiento como de su posible integración en una conciencia común. Un ser espiritual es siempre parte de una conciencia común y de su proceso de desarrollo. No puede encontrar su realización por la *huida en lo puramente privado*, o sea, en una autenticidad que no se puede integrar en las expectativas sociales legítimas¹⁵⁷.

Con esta remisión al inconformismo, Siep recae en la misma concepción *excluyente* de la relación entre la individualidad y el rol que caracteriza a la propuesta hegeliana. Así, si Hegel excluía la personalidad individual en favor del rol, Siep se plantea ahora la posibilidad de una exclusión del rol en favor de la personalidad individual, pues el inconformismo social se hace valer, como tal in-conformismo, *frente a* los roles, sin que lo defina nada positivo más allá de ese enfrentamiento.

3.2. La propuesta de «reactualización» de la *Filosofía del derecho* de Axel Honneth: una reducción del problema ontológico de la relación entre los sujetos y lo universal a la cuestión de la génesis empírica del orden social

Si bien, como hemos indicado antes, podría interpretarse que cada una de las instituciones éticas se asienta sobre relaciones intersubjetivas de reconocimiento, Hegel mismo no explicita esta necesidad del reconocimiento entre singulares para cada una de ellas, lo cual apunta al hecho de que el problema de la intersubjetividad o del reconocimiento recíproco, horizontal y simétrico contenido en la eticidad es más un problema proyectado sobre Hegel por sus intérpretes que expresamente desarrollado por él mismo. Esto puede ser desde luego perfectamente legítimo, ya que el hecho de que Hegel no lo hiciera expreso no quiere decir que no esté contenido en su teoría. Sin embargo, esta proyección puede ir de la mano con una tendencia a forzar a Hegel en un sentido que no sólo

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 50. Énfasis añadido.

no es el suyo, sino que, además, le roba su condición propia de inteligibilidad sin, sin embargo, sustituirla por otra. Esto ocurre cuando, como es el caso de la interpretación que realizó Axel Honneth hace algo más de una década en *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, se pretende «reactualizar» la *Filosofía del derecho* de Hegel eliminando de ella el sentido «vertical» del reconocimiento; o sea, la perspectiva del todo ético, y quedándose únicamente con las relaciones «horizontales» de reconocimiento, concebidas a su vez como una condición para la autorrealización de la libertad individual.

Honneth apoya toda su operación de reducción del planteamiento hegeliano en un pasaje localizado en la introducción a los *Principios de la filosofía del derecho* que forma parte de un agregado de Gans al § 7. En este fragmento se resume el movimiento iniciado en el § 5, que expone los momentos del concepto de voluntad, y se ilustra a continuación el sentido del último momento recurriendo a los ejemplos de la amistad y del amor:

Lo que propiamente llamamos voluntad contiene en su interior los dos momentos precedentes. En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que en su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Éste es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales. Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo¹⁵⁸.

Basándose en este pasaje¹⁵⁹, Honneth interpreta la concepción hegeliana de la libertad concreta, según la cual la voluntad se tiene por objeto a sí misma, en los términos de una relación comunicativa entre sujetos¹⁶⁰:

De acuerdo con Kant y Fichte, el autor de la *Filosofía del derecho* está también convencido de que cualquier teoría normativa de la justicia de las sociedades modernas tiene que estar anclada en el principio de la igual libertad individual de todos los sujetos; pero a diferencia de sus dos predecesores cree, retomando aquí motivos de sus escritos tempranos, que un concepto semejante de la autonomía o de la libertad individual tiene que comprenderse de manera más compleja, en cuanto que también el material o la materia de la

¹⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 7 Agr., p. 87 (W 7. 57).

¹⁵⁹ Cf. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, pp. 26 ss.

¹⁶⁰ «En este modelo de la “voluntad libre” son ya tan claramente reconocibles los contornos de un modelo comunicativo de la libertad individual, que puede presentarse ahora, con algo más de precisión, el programa que Hegel se propuso de una *Filosofía del derecho*» *Ibid.*, p. 29.

autodeterminación reflexiva (...) tiene que concebirse como un elemento de la libertad o, quizás mejor, como medio de autoexpresión. Lo que esto pueda querer decir lo aclara Hegel paradigmáticamente en el caso de la amistad, en la que nos limitamos voluntariamente a la preferencia por una inclinación determinada cuya ejercitación significa no obstante una experiencia de autorrealización ilimitada, libre; por ello, un concepto suficientemente complejo de la libertad individual tiene que concebirse de tal manera que generalice este caso de la amistad para alcanzar la estructura comunicativa de un «ser-consigo-mismo-en-el-otro»¹⁶¹.

De este modo, Honneth pretende mantener, por una parte, la idea hegeliana de la superación de la diferencia entre la forma de universalidad y el contenido finito, meramente dado, natural, propio del sujeto moderno tal y como éste había sido conceptuado por Kant y por Fichte —pues «también el material o la materia de la autodeterminación reflexiva (...) tiene que concebirse como un elemento de la libertad o, quizás mejor, como medio de autoexpresión»—. Pero, por otra parte, con su traducción del concepto hegeliano de la libertad concreta en los términos de una relación comunicativa entre sujetos, pretende al mismo tiempo poder prescindir en su propuesta de reactualización de la *Filosofía del derecho* del concepto ontológico de espíritu¹⁶², cuando es sólo en este concepto donde encuentra precisamente *su fundamentación* la transformación hegeliana del sujeto moderno de Kant y de Fichte y el nuevo tipo de universalidad, no ya meramente formal sino concreta, que Hegel propone.

Es en toda su construcción de la filosofía del espíritu objetivo —y, en realidad, más allá, en la entera filosofía del espíritu— donde Hegel aclara lo que «pueda querer decir» que la materia de la autodeterminación tenga que comprenderse como medio de autoexpresión, y no «paradigmáticamente en el caso de la amistad», cuya aparición en la *Filosofía del derecho*, limitada al agregado del § 7, constituye una mera observación o apunte oral con el que Hegel quería intuitivamente hacer anticipadamente comprensible a sus alumnos lo que iba después, muy determinadamente, a exponerles a lo largo del curso.

No obstante esto, Honneth eleva el caso de la amistad —por algún motivo no explicitado se decide por la amistad y no por el amor—, interpretado a su vez como una relación de reconocimiento recíproco¹⁶³, a «modelo paradigmático»¹⁶⁴ de

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁶² *Cf.*, *ibid.*, pp. 13-14.

¹⁶³ Hegel mismo no utiliza esta expresión en el agregado al § 7 en el que trae a colación la amistad —como tampoco la interpreta, por cierto, como una forma de autorrealización individual—. *Cf.* K. de Boer: «Kampf oder Anerkennung? Einige kritische Überlegungen zu Honneths Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie», trad. D. Quadflieg, en A. Hetzel, D. Quadflieg & H. Salaverría (eds.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden, Nomos, pp. 161-177 (aquí 166-168).

todas las relaciones intersubjetivas de reconocimiento en las que consistiría la eticidad hegeliana, que *deberían ser*, según Honneth, de un sólo tipo en cada una de las tres esferas de la eticidad¹⁶⁵, y que se encontrarían jerárquicamente ordenadas según el grado, cada vez más alto, de individualización y de universalidad que hicieran posible¹⁶⁶. Todas las modificaciones que Honneth va a demandar en las diferentes esferas de la eticidad se fundan en esta interpretación de las mismas como esferas de reconocimiento recíproco¹⁶⁷. Pero Honneth no presenta estas modificaciones —pese al título del libro— meramente como una «reactualización», sino como lo que Hegel *debería haber hecho* si hubiera sido plenamente consecuente con su punto de partida, sin ser capaz de sostener la suficiente distancia crítica como para poder apreciar que ese punto de partida —el que traduce el concepto de la libertad concreta en los términos del modelo intersubjetivo de la amistad— no es el propio de Hegel, sino únicamente el que Honneth mismo ha inoculado en él. Aquí no nos interesa analizar tanto esas modificaciones¹⁶⁸ que concretamente exige

¹⁶⁴ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, pp. 26-27.

¹⁶⁵ «Deberían ser» porque, de hecho, en la propuesta hegeliana no lo son: «Aunque todo está en ella [en la doctrina de la eticidad] dispuesto para integrar en cada una de las tres esferas sólo un modelo de interacción que garantice la libertad, esta intención formal no llega en realidad a plasmarse, porque la mirada está dirigida demasiado estrechamente a formaciones institucionales concretas». *Ibid.*, p. 123.

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 92 ss.

¹⁶⁷ Por lo demás, junto con esta reactualización de las esferas de la eticidad, Honneth realiza, en los capítulos tercero y cuarto, una lectura del derecho abstracto y de la moralidad como esferas que, en un mundo ético justo, llevan al individuo que se obceque en ellas a sufrir de indeterminación, pero que permiten, por otra parte, en un mundo éticamente injusto, la retirada interior y la salvaguarda de la racionalidad (cf. *ibid.*, pp. 44-77). Es esta propuesta de lectura, que a nuestro juicio ocupa un lugar muy secundario respecto de la tesis general efectiva que Honneth sostiene en la obra, la que le otorga su título. Aquí habremos de prescindir de un análisis de la misma.

¹⁶⁸ Señalaremos únicamente en esta nota al pie, muy sucintamente, las más importantes de estas modificaciones. En primer lugar, en su interpretación de la primera de las esferas de la eticidad, la familia (cf. *ibid.*, pp. 102 ss.), Honneth pone el acento en que ella «representa para Hegel (...) un “contexto cognitivo” en el que los implicados aprenden lo que quiere decir ver al otro como un individuo insustituible (*ibid.*, p. 104)». Basándose en esta idea, Honneth defiende que Hegel habría podido incluir en esta primera esfera de la eticidad la amistad como forma de interacción que gira igualmente sobre el reconocimiento recíproco de la insostituibilidad del otro —si no lo hizo, fue, según Honneth, porque sólo tomaba en consideración formas de interacción institucionalizadas, y es que «Hegel no distingue con la suficiente claridad entre la circunstancia de que una esfera ética necesite del establecimiento de condiciones jurídicas adecuadas y el hecho de una institución que debe su existencia únicamente a un contrato [*sic*] sancionado estatalmente» (*ibid.*, p. 115)—. Por lo que respecta, en segundo lugar, a la sociedad civil (cf., *ibid.*, pp. 117 ss.), Honneth considera que la corporación no debería formar parte de ella, ya que no tiene sentido mezclar en una misma esfera dos formas de reconocimiento completamente diferentes: una, la del sistema de las necesidades, vinculada con transacciones mercantiles, y la otra, la correspondiente a la corporación, con interacciones orientadas en base a valores (cf. *ibid.*, p. 123). Lo suyo sería, en opinión de Honneth, «comprender el discurso de las “esferas” en su conjunto algo más abstractamente que Hegel, que tenía sin embargo predominantemente a la vista instituciones ancladas jurídicamente» (*ibid.*, p. 121). Enseguida veremos en qué consiste la modificación que Honneth exige, por último, para la esfera estatal. Para un análisis de la inadecuación de la lectura honnethiana con la estructura lógica de la *Filosofía del derecho* remitimos a la crítica de Karin de Boer en su artículo anteriormente mencionado «Kampf oder

Honneth en cada una de las esferas de la eticidad cuanto el fundamento mismo sobre el que se asientan. Para ello, comencemos por atender al siguiente pasaje:

Para que pueda quererse a sí misma como libre, la voluntad tiene que limitarse a aquellas de sus necesidades, deseos y tendencias (...) cuya realización pueda ser experimentada a su vez como expresión, como confirmación de la propia libertad; pero esto sólo es posible cuando el objeto de la necesidad o de la inclinación posee él mismo la cualidad de ser libre, pues sólo un «otro» semejante le deja hacer efectivamente a la voluntad la experiencia de la libertad¹⁶⁹.

En la primera parte de esta cita, Honneth está reproduciendo los términos básicos de la libertad concreta, pero lo hace de una manera que no es del todo fiel, ya que, tal y como lo expresa, parecería tratarse más bien de la libertad como arbitrio, esto es, del segundo momento del concepto de la voluntad que Hegel había presentado en el § 6, sólo que ahora con la salvedad de que el arbitrio sí tendría *una razón* para escoger entre necesidades, razón que viene dada en la segunda parte de la cita; a saber, para ser libre, la voluntad tendría que escoger aquellas de sus necesidades o inclinaciones cuyo objeto fuera otra voluntad. Esto es lo que aquí dice expresamente Honneth. Hemos reproducido, en la referencia en nota a pie de página de la cita anterior, el texto en alemán para que no quepa la menor duda con respecto a la traducción. El problema es que para el Hegel de la *Filosofía del derecho* es el objeto *de la voluntad, de la libertad*, y no *de una mera inclinación o necesidad* el que ha de ser libre, mientras que las inclinaciones o necesidades, cualquiera que sea su objeto, son, por el contrario, *ellas mismas* los contenidos de la voluntad.

Si no queremos atribuir a Honneth este error de interpretación, entonces tenemos que suponer que lo que está haciendo aquí es interpretar esa necesidad o inclinación cuyo objeto tiene la cualidad de ser libre *como si se tratara del «deseo»* de la autoconciencia deseante de la *Fenomenología* —del que más adelante tendremos ocasión de ocuparnos—. De esta manera, Honneth estaría solapando la relación entre amigos con el reconocimiento entre autoconciencias cuyo lugar sistemático en la *Enciclopedia*, y por tanto en el Hegel maduro del que aquí se trata, se encuentra en la filosofía del espíritu subjetivo.

Anerkennung? Einige kritische Überlegungen zu Honneths Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie».

¹⁶⁹ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, pp. 27-28. El texto en alemán dice así: «Damit er sich selber als frei wollen kann, muß der Wille sich auf diejenigen seiner "Bedürfnisse, Begierden und Triebe" (...) beschränken, deren Verwirklichung wiederum als Ausdruck, als Bestätigung der eigenen Freiheit erfahren werden kann; das aber ist nur möglich, wenn das Objekt des Bedürfnisses oder der Neigung selber die Qualität besitzt, frei zu sein, weil nur ein solches "Anderes" den Willen tatsächlich die Erfahrung der Freiheit machen läßt».

Ahora bien, es este solapamiento el que muy sutil o sibilamente le hace posible presentar al lector como evidente de suyo que las relaciones horizontales de reconocimiento de la filosofía del espíritu objetivo —a las que Honneth ha reducido toda la empresa hegeliana en la *Filosofía del derecho*— *serían las que crearían lo universal* —si bien, en todo caso, esto presupondría a su vez entender que las relaciones intersubjetivas de reconocimiento de la filosofía del espíritu subjetivo son las que crean lo universal, algo que, de todos modos y como luego veremos, tampoco puede sostenerse—; pues sólo suponiendo tal prioridad de las relaciones respecto de lo universal puede sorprenderse Honneth ulteriormente de que, en el tratamiento del Estado, aparezca «de repente» lo universal como antecediendo a las relaciones horizontales de reconocimiento entre los sujetos. La cita es larga, pero merece la pena reproducirla aquí:

Hegel (...) no tiene tampoco nada claro en qué medida tendría que exponer su tercera esfera de la «eticidad», el «Estado», efectivamente como una relación de la libertad pública. Según toda su intención, la argumentación del capítulo de la «eticidad» parece ir dirigida inequívocamente a la representación de que los miembros de la sociedad encuentran en el «Estado» una esfera de interacción en la que, por medio de actividades comunes, «universales», alcanzan la autorrealización (...). [S]i Hegel hubiera tenido (...) efectivamente a la vista un concepto enfático de la «libertad pública», entonces le habría sido muy fácil construir el Estado como una tercera esfera del reconocimiento recíproco: en este caso, aquello a lo que los sujetos se manifiestan recíprocamente reconocimiento (...) es a su disposición y a su capacidad de participar a través de sus actividades en la producción de un bien común. Pero en el lugar en el que Hegel pasa a tratar, en el capítulo sobre el «Estado», la correspondiente relación de reconocimiento, *aparece de repente, en el lugar de la relación horizontal, una vertical* (...). *En este caso los sujetos no se relacionan mutuamente reconociéndose para sólo así producir a través de la actividad común lo universal, sino que esto universal parece como algo sustancial dado de antemano, de modo que el reconocimiento recibe el sentido de una confirmación efectuada de abajo hacia arriba*¹⁷⁰.

Pero la cuestión es que, en el caso de Hegel, la anterioridad de lo universal respecto de las relaciones intersubjetivas se funda en su superación de la diferencia entre la forma y el contenido característica del sujeto moderno de Kant y de Fichte: *la fundamentación hegeliana* de la transformación de la idea del sujeto y de la concepción de la universalidad de sus predecesores exige internamente esa anterioridad de lo universal. Honneth quiere beneficiarse, por una parte, de esa superación, pero rechazando su fundamentación, la cual, según él, «como consecuencia de su concepto ontológico de espíritu se nos ha vuelto (...)»

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 124-125. Énfasis añadido.

completamente incomprensible»¹⁷¹. Es este rechazo de la fundamentación hegeliana el que le permite «reactualizar» el concepto hegeliano de la libertad concreta en los términos de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, para entender ulteriormente de manera más o menos implícita —pero ya plenamente manifiesta en el pasaje anteriormente citado— que dichas relaciones tendrían una prioridad sobre lo universal, el cual constituiría su creación o su producto.

Ahora bien, al desprestigiar de un plumazo la fundamentación hegeliana en atención a su actual incomprensibilidad, Honneth consigue al mismo tiempo justificar sibilamente su propia ausencia de fundamentación del concepto de la libertad pública que él quiere defender. En efecto, dado que, por una parte, Honneth parece no aceptar el concepto de sujeto de Kant y de Fichte por su carácter abstracto, pero tampoco acepta la fundamentación que de la superación de ese concepto hace Hegel —la cual conduce a entender que lo universal es anterior a las relaciones—, entonces pareciera que el concepto de la libertad pública de Honneth, basado en un modelo comunicativo, habría de exigir una nueva fundamentación de las relaciones entre los sujetos y lo universal. Pero Honneth, como decíamos, sibilamente, *al desprestigiar la fundamentación hegeliana en razón de su incomprensible concepto ontológico de espíritu, y al hacer pasar a su vez su propio concepto de la libertad «comunicativa» por el hegeliano de la libertad concreta, se presenta ante el lector como eximido del esfuerzo de la fundamentación de ese su propio concepto de la libertad comunicativa.*

De esta suerte, lo que resulta enteramente indeterminado en la propuesta de Honneth es *en qué consistiría ese sujeto* que sólo se autorrealiza en las relaciones intersubjetivas y *dónde radicaría o dónde se fundaría su universalidad propia*, que parece ser que no son ya ni el sujeto ni la universalidad de un Kant, pero que tampoco pueden ser el sujeto y la universalidad concreta hegelianos, dado que las relaciones entre los sujetos y lo universal en Hegel encuentran su fundamento en el concepto de espíritu y, a juzgar de Honneth, se presentan invertidas.

Con su ausencia de fundamentación¹⁷², Honneth deja su propuesta flotando en el aire o, por mejor decir: en el terreno de una empiria que parece sostenerse a sí

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷² En relación con esta ausencia de fundamentación, no encontramos en la obra de Honneth que estamos comentando nada que nos permitiera comprender en qué consistiría una *generalización* del modelo intersubjetivo de la amistad (*cf. supra*). Parece que Honneth se refiere a una generalización teórica y no a un proceso real de generalización, pero, aún así, debería haber clarificado el tipo de relaciones en las que, *en la propia realidad social*, se encuentran las relaciones intersubjetivas entre amigos con los otros tipos de relaciones intersubjetivas; esto es, si son su modelo porque les hacen de basamento en la realidad social, y cómo, o comoquiera que fuese. En todo caso, resulta muy significativo a este respecto que, del fragmento del agregado al § 7 en el que basa toda su interpretación, Honneth eligiera quedarse con la amistad y no con el amor.

misma. Con esto llegamos por fin a comprender que lo que en última instancia explica la exigencia que Honneth le hace a Hegel de invertir la relación de anterioridad entre lo universal y las relaciones intersubjetivas es una *reducción del problema ontológico de la relación entre los sujetos individuales y lo universal* —respecto del cual la propuesta hegeliana constituye una respuesta determinada— a la *cuestión de la génesis empírica del orden socio-político en las relaciones intersubjetivas*. Ésta es, a nuestro juicio, la operación más fundamental de tergiversación que Honneth opera sobre la *Filosofía del derecho*. La cuestión es que, para Hegel, la *universalidad empírica*, que es a lo único a lo que Honneth llegaría en todo caso con su propuesta¹⁷³, sólo se sostiene sobre la base de una totalidad, de una *universalidad existente en y por sí*, que es anterior en un sentido lógico. No se trata por tanto de que Hegel no reconozca esa universalidad empírica, lo que ocurre es que tiene plena conciencia de que una universalidad empírica no se sostiene por sí misma. Lo universal existente en y por sí se autoproduce, y sólo en esa medida existe la universalidad empírica. Sin duda, esa autoproducción es una producción a través de las acciones individuales, pero siempre en función del todo, de suerte que la prioridad ontológica recae en él.

Lo que Hegel no se planteó, no quiso, o no consideró posible o racional hacer es una fundamentación de lo universal sobre la base de las relaciones intersubjetivas. Si ésta pudiera reivindicarse y defenderse, se haría en todo caso *frente a Hegel pero en su propio terreno*, el de lo ontológico. Lo que, a diferencia de ello, no tiene ningún sentido hacer es reducir el planteamiento ontológico de Hegel a un planteamiento meramente empírico y luego criticarle porque no entendió como, al parecer de Honneth, debería haberlo hecho, que son las relaciones intersubjetivas las que anteceden a lo universal y no a la inversa. Uno puede muy

Con esta preferencia por la amistad —cercana a la fraternidad—, Honneth podría estar apelando sugestivamente a una comunidad de ideas compartida con el lector que le permite preparar el terreno para el propio concepto de la libertad pública que quiere sostener. Por su parte, para Honneth, y para el lector al que se dirige, el amor tiene probablemente una connotación exclusivista mayor que la que evidencia la amistad, cuya «generalización» —signifique ella lo que signifique— resultaría por lo tanto más difícilmente asumible. Esto es, evidentemente, una hipótesis interpretativa que puede ser o no acertada y que no podemos justificar más, porque el texto no nos lo permite. Pero es el texto mismo el que fuerza a hacer este tipo de suposiciones, por cuanto que lo que está enteramente ausente en él es un *argumento* que justifique esa preferencia por la amistad y, sobre todo, su conexión con el resto de esferas del reconocimiento recíproco.

¹⁷³ Desde luego, somos conscientes de que llamar *universalidad empírica* a lo que Honneth propone es ya un producto de la interpretación. Más bien, él parece querer intencionalmente situarse en algún más allá de la distinción entre lo ontológico y lo empírico, o en algún más allá de la necesidad filosófica de la fundamentación, que, al menos en el caso de la obra *Leiden an Unbestimmtheit*, supone a la postre instalarse simplemente en un terreno de las afirmaciones vagas —que resalta justamente como tal por contraste con el carácter profundamente ontológico y la búsqueda de una fundamentación última que caracteriza a la obra de la que está apropiándose, tergiversándola—.

bien tener todo el derecho a situarse en la mera empiria, pero lo que no es de recibo es leer a un autor que no está situado meramente en ese terreno como si sí lo estuviera y luego criticarle aquellos puntos que, como resultado de esa traducción a la empiria, se presentan como inconsecuentes; o, dicho de otra manera, sin prejuizar aquí que puedan leerse provechosamente obras de filosofía en clave teórico-social, en todo caso lo que no es riguroso es obviar que esas obras, como obras de filosofía, trascienden esa clave teórico-social de lectura, y pretender que en ellas hay fallos que únicamente constituyen el resultado de su traducción en dicha clave.

3.3. La ausencia de una intersubjetividad constituyente de lo universal en la filosofía del espíritu objetivo

Como hemos indicado algunas líneas más arriba, Hegel no se planteó, no quiso, o no consideró posible o racional hacer una fundamentación de lo universal sobre la base de las relaciones intersubjetivas. Su planteamiento ontológico de la relación entre los sujetos individuales y lo universal otorga una prioridad inequívoca a este último. Esta tesis se opone a la interpretación de Michael Theunissen, quien sostuvo que si bien Hegel *acabaría por* accidentalizar a los individuos respecto de la sustancia ética¹⁷⁴, en su crítica a la concepción de la libertad como arbitrariedad individual aparecería una noción de la libertad en la que las relaciones intersubjetivas sí se presentarían como constituyentes de lo universal¹⁷⁵. Theunissen supo por tanto encontrar el título perfecto que condensaba del mejor modo la tesis de su trabajo: «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts»¹⁷⁶. Una consideración crítica del análisis que realiza Theunissen resulta una herramienta muy útil para precisar nuestra tesis de la antecendencia —irrestricida, esto es, sin la restricción que hace Theunissen— del todo

¹⁷⁴ De acuerdo con lo que hemos argumentado aquí en el subapartado 3.1, Theunissen señala que, en Hegel, las relaciones entre las personas se presentan como una relación de la sustancia con ellas y, consiguientemente, como una relación de la sustancia consigo misma. Theunissen añade que esto se debería a la transferencia de la autoconciencia propia del espíritu absoluto al objetivo, que «[e]limina la intersubjetividad de la base de la vida ética, al destruir la constitución común del espíritu en la que los individuos se juntan para la construcción de su mundo» (cf. Theunissen: «The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right», pp. 11-13. El fragmento citado se encuentra en la pág. 12).

¹⁷⁵ «[L]a intersubjetividad primitiva (...) no entra en el enfoque afirmativo que Hegel elabora independientemente de su crítica, sino que más bien sólo se torna visible en la crítica misma. Pero lo que esto por su parte significa puede circunscribirse más exactamente como sigue: existe para el Hegel de la *Filosofía del derecho* una relación con otros individuos que co-constituye al individuo en su existencia y que vivifica su libertad por vez primera, una relación que ni es desterrada ni exiliada en idilios, sino que sólo existe en el trasfondo de las desfiguraciones de los seres humanos que su crítica revela». *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁶ «La represión de la intersubjetividad en la Filosofía del derecho de Hegel», o, más literalmente: «La intersubjetividad reprimida en la Filosofía del derecho de Hegel».

ético respecto de las relaciones intersubjetivas, en la medida en que dicho análisis tiene la virtud de haber destacado justamente aquellos puntos que, en todo caso, podrían venir a apoyar la tesis contraria.

Como vamos a ver a continuación, Theunissen capta muy bien que una constitución intersubjetiva de lo universal sólo puede sostenerse cuando, a su vez, se supone *una constitución intersubjetiva de la subjetividad*. En sus términos, esta constitución intersubjetiva de la subjetividad es una «alteración» (*Veränderung*¹⁷⁷), en virtud de la cual, en efecto, en esa relación deviene un sujeto que no existía como tal antes de ella. Ciertamente, si quisiera darse una prioridad lógica a la intersubjetividad respecto del todo o de lo universal concreto, pero no pudiera sostenerse esta constitución intersubjetiva de la subjetividad, entonces sería preciso entender que los sujetos individuales anteceden lógicamente al todo —pues sólo así podría mantenerse que el todo se constituye en las relaciones inter-subjetivas que ulteriormente esos sujetos entablan entre sí—. Pero, evidentemente, una antecendencia tal de los sujetos individuales es insostenible, dado que toda la crítica hegeliana del derecho abstracto y de la moralidad va dirigida precisamente contra esa pretensión.

Por ello, los puntos que destaca Theunissen en los que las relaciones intersubjetivas u horizontales de la *Filosofía del derecho* podrían acaso interpretarse como productoras, generadoras o constituyentes de lo universal se presentan como incluyendo al mismo tiempo todos ellos una *Veränderung* de los sujetos que entablan esas relaciones. Así, en las esferas del derecho abstracto y de la moralidad, no obstante su planteamiento inicialmente individualista, los sujetos entablarían sendas relaciones intersubjetivas en virtud de las cuales experimentarían una «alteración» que tendría como resultado una identidad de sus voluntades. Con el establecimiento de esa identidad habría tenido lugar una «génesis intersubjetiva de la voluntad universal»¹⁷⁸, que es, «de acuerdo con Hegel, realidad completamente desarrollada en la sociedad civil»¹⁷⁹. La universalidad de la sociedad civil —en realidad, de acuerdo con el análisis efectivo de Theunissen, más bien del sistema de las necesidades—, por su parte, constituiría el «resultado de la génesis»¹⁸⁰, que consistiría en una «universalidad intersubjetivo-formal»¹⁸¹ que a su vez traería consigo una nueva forma de alteración. Hegel, sin embargo, reprimiría esta universalidad intersubjetivo-formal característica de la sociedad civil a partir de la

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 40 ss.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 47 ss.

sección sobre la Administración de justicia y, sobre todo, en su teoría del Estado, la cual «elimina cualquier rastro de intersubjetividad»¹⁸². Así pues, la universalidad intersubjetiva sería «finalmente excluida del proceso en el que se genera la universalidad existente en y por sí»¹⁸³. Con ello —afirma Theunissen—, «el problema de la relación de la universalidad intersubjetiva y la universalidad existente en y por sí permanece irresuelto. Es *el* problema irresuelto de la filosofía del derecho de Hegel»¹⁸⁴.

Pero lo cierto es que tal cosa sólo aparece como problema cuando previamente se ha aceptado que los sujetos *devienen* otros —se alteran— en virtud de sus relaciones intersubjetivas. Por el contrario, cuando se entiende, como trataremos de defender frente a Theunissen, que es sólo el todo el que pone las relaciones como relaciones entre sujetos *ya alterados*, la cuestión de la relación entre ambos tipos de universalidad, lejos de ser «el» problema, resulta plenamente coherente en el marco del planteamiento hegeliano —de suerte que «el» problema se desplaza más bien, en todo caso, a la autoconstitución del todo mismo—.

En su análisis de la crítica que Hegel desarrolla en las esferas del derecho abstracto y de la moralidad, Theunissen describe el proceso por el cual se constituye a partir de la mera particularidad aquello a lo que en el subapartado 3.1 nos referimos como la «máscara». Sostuvimos en ese momento que el individuo sólo adquiere su máscara en el todo ético del que forma parte. Theunissen, sin embargo, afirma que esa máscara *se genera o se constituye* en las propias relaciones intersubjetivas entre las personas contratantes o entre los sujetos morales, de suerte que la intersubjetividad *sí* tendría aquí un significado constituyente de lo universal.

Para poder sostener esta tesis, Theunissen distingue, a nuestro juicio artificialmente, un movimiento positivo y un movimiento negativo que se desarrollarían a partir del establecimiento de la relación entre las personas o entre los sujetos morales, de los cuales el primero desembocaría en la constitución de una identidad de las voluntades —y constituiría así una génesis intersubjetiva de la voluntad universal— mientras que el segundo llevaría a la demostración de que la comunidad¹⁸⁵ de las voluntades —alcanzada en el contrato y en la aspiración individual al bienestar general, respectivamente— acaba degenerando en la mera particularidad —en la injusticia, en el primer caso, y en la subjetividad que se tiene a sí misma por absoluta, en el segundo—. El esquema que utiliza Theunissen es el

¹⁸² *Ibid.*, p. 57.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸⁵ *Commonality* en inglés y *Gemeinsamkeit* en alemán.

mismo en ambos casos, razón por la cual nos limitaremos aquí, en aras de la brevedad, al análisis del primero de ellos¹⁸⁶.

3.3.1. La fundamentación en el todo ético de la intersubjetividad propia de las relaciones contractuales

Según Theunissen, en el contrato sería preciso distinguir el lado de su origen en la propiedad de aquello que comienza con él, lo cual estaría a su vez constituido por los dos movimientos diferenciables que hemos mencionado, positivo el uno y negativo el otro¹⁸⁷. Por lo que respecta al lado de su origen, la caracterización no ya sólo individualista sino solipsista que Hegel hace de la persona, como individualidad excluyente que se relaciona con una naturaleza dada y en la que los otros sujetos no aparecen, constituiría una estilización de la relación negativa, excluyente e indiferente que los propietarios privados mantienen entre sí. Con ello, Hegel estaría criticando la deficiencia social del sujeto del que parten las teorías modernas del contrato, al poner de manifiesto que las partes que intervienen en él no poseen las premisas mínimas para fundar un Estado, ya que carecerían de la socialidad mínima requerida para hacerlo¹⁸⁸.

Por su parte, el «movimiento negativo» desarrollaría el modo como, desde las premisas de las teorías modernas del contrato, que parten de individuos solipsistas, la comunidad de voluntades que surge con el contrato, fundada en el arbitrio, degenera, con la injusticia, en la mera particularidad, la cual no puede ser superada en esta esfera, que queda condenada a la repetición infinita de la coerción que es superada por una nueva coerción en la justicia de la venganza, y en la que la justicia punitiva ha de permanecer por tanto como una mera exigencia¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Desde luego, Theunissen no presenta «tres» génesis intersubjetivas de la universalidad —la del derecho abstracto, la de la moralidad y la de la sociedad civil—, una al lado de la otra. Más bien, la génesis intersubjetiva de la universalidad que tiene lugar en el derecho abstracto *se continúa* en la moralidad y ambas se plasman en la sociedad civil, en cuanto que aquéllas no serían sino «capas» o «regiones determinadas» de ésta (*ibid.*, p. 20) —de acuerdo en esto con la interpretación que hemos realizado por nuestra parte en el primer apartado de este trabajo—. Sin embargo, para criticar el argumento de Theunissen, no es preciso *reproducirlo* en su totalidad. Hacerlo haría este apartado mucho más extenso de lo que realmente es necesario para los fines que perseguimos en él. Pues Theunissen interpreta la intersubjetividad propia de la esfera de la moralidad en los mismos términos en que lo hace con la intersubjetividad característica del contrato, razón por la cual criticarla obligaría a repetir, *mutatis mutandis*, lo ya dicho. Por su parte, en la medida en que ambas formas de intersubjetividad son capas de la sociedad civil, el lugar en el que su tesis se pone verdaderamente a prueba es en su interpretación de la universalidad propia de esa esfera como una universalidad anterior a la universalidad existente en y por sí. La refutación de esta tesis es por tanto el punto verdaderamente decisivo, al que nos dedicaremos tras valorar la concepción de Theunissen de la intersubjetividad que surgiría con el contrato.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 30.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 30-32.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, pp. 22-25. Theunissen recapitula este movimiento algunas páginas después de la siguiente manera: «El movimiento negativo (...) desarrolla lo que constituye el contrato como tal

Sin embargo, frente a este movimiento negativo, el contrato traería consigo asimismo un «movimiento positivo» que, frente a la mera comunidad de las voluntades que no llega a elevarse por encima de la particularidad, evidenciaría una universalización de la voluntad:

El movimiento positivo (...) comienza con aquella parte del contrato que va más allá de él. Su *terminus a quo* es la identidad y la relación positiva con los otros que ella supone¹⁹⁰.

El análisis de Theunissen se centra en el pasaje de los §§ 72 al 76¹⁹¹ —y muy especialmente en los §§ 72 y 73¹⁹²—, que son los cinco primeros párrafos de la sección del contrato. Vamos a realizar aquí un análisis paralelo al suyo —si bien tomaremos también en consideración el § 77—, indicando en cada caso los puntos que son equivalentes al análisis de Theunissen y aquellos otros en los que nos distanciamos de él. El punto fundamental atañerá al resultado general del análisis de todo el pasaje, respecto del cual pondremos en cuestión que pueda interpretarse como una «génesis intersubjetiva de la voluntad universal»¹⁹³.

Pues bien, comencemos por considerar, como hace Theunissen, el primer párrafo de la sección del contrato, el § 72:

La propiedad en la que el lado de la existencia o la *exterioridad* ya no es sólo una cosa sino que contiene en sí el momento de una voluntad (por lo tanto distinta) se establece por medio del *contrato*. Éste es el proceso en el que se expone y media la contradicción de que yo *soy y permanezco* propietario existente por mí con exclusión de la voluntad ajena en la medida en que, junto con la idéntica voluntad del otro, *dejo* de ser propietario¹⁹⁴.

Como indica Theunissen, este párrafo anticipa ideas que sólo se explicitan a lo largo del pasaje que culmina en el § 76¹⁹⁵. En particular, el proceso que tiene lugar aquí remite al contrato de permuta o de intercambio que Hegel introduce en este último párrafo mencionado. Theunissen considera necesario tomar la contradicción a la que se refiere Hegel en este párrafo en sentido estricto, de

(...). Pone de manifiesto lo que suponen la comunidad y la reciprocidad del contrato. Revela que la comunidad, en cuanto que puede ser disuelta en cualquier momento por cualquiera de las partes del contrato, descansa en la arbitrariedad y que la reciprocidad se ve minada por el fraude. Hegel mismo nos lo recuerda cuando recapitula desde el punto de vista de la moralidad: «El contrato y la injusticia ya comienzan a tener una relación con la voluntad de los demás, pero la concordancia que tiene lugar en ellos se funda en el arbitrio» (§ 113 Obs.). *Ibid.*, p. 30.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Cf. ibid.*, pp. 39-41.

¹⁹² *Cf. ibid.*, p. 38.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho* § 72, p. 161 (W 7. 155).

¹⁹⁵ *Cf. M. Theunissen: «The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right», p. 39.*

suerte que «ser propietario» se diría en cada caso en el mismo sentido. En particular, por «propietario» Hegel se referiría, sin más, al propietario privado, y no al propietario justamente de *esta* cosa particular determinada. Así, Hegel no estaría diciendo que, en virtud del contrato, yo *dejo de ser* propietario de una determinada cosa, pero sólo en la medida en que *sigo siendo* propietario, aunque sea de la otra cosa que recibo a cambio de la primera, sino que, como afirma Theunissen: «[y]o soy y permanezco en general propietario [*a property owner in general*] en cuanto que simultáneamente dejo de ser en general propietario, y no de ser propietario de una cosa determinada»¹⁹⁶.

Ahora bien, Hegel dice que esta contradicción «se expone y media» en el proceso en el que consiste el contrato. Podemos entender lo que esto quiere decir recurriendo, por nuestra parte, a la idea del valor que Hegel presentará en el § 77, pero que ya conocemos aquí por el análisis que hicimos en el subapartado 1.2. En efecto, del mismo modo que sólo en el intercambio, como sabemos, las cosas particulares alcanzan la universalidad del valor, sólo en virtud del intercambio los propios términos de la contradicción *se exponen*: antes del intercambio yo no era en realidad ni siquiera el propietario de una cosa particular determinada, pues sólo seré el propietario de una cosa cuando lo sea de su valor, el cual sólo se establece en el intercambio. Por lo mismo, el exponerse de la contradicción es ya su mediar. Así, no sólo ocurre que yo *permanezco siendo* el propietario *del valor* de la cosa que he enajenado aun cuando haya dejado de ser propietario de *su* valor en cuanto que valor *de esa cosa* —pues ya no soy el propietario del valor de esa cosa que he enajenado, sino del de la cosa que recibo—, sino que, a su vez, sólo *soy* el propietario del valor de la cosa que enajeno *porque dejo de serlo*, pues sólo en virtud del contrato me convierto en su propietario.

Aunque Theunissen no da este rodeo por el concepto de valor que se presenta en el § 77, al hablar de la «enajenación de propiedad en general [*an alienation of property in general*]»¹⁹⁷ parece estar refiriéndose a la propiedad que no es ya sin más la existencia exterior de una voluntad particular —que, en realidad, ahora lo sabemos, todavía no era su propiedad— sino a la propiedad que, precisamente en virtud del intercambio, deviene socialmente reconocida. Pero la cosa que ha devenido propiedad socialmente reconocida es precisamente aquella que no rige por sí misma, sino sólo como un signo: por lo que vale¹⁹⁸.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho* § 63, p. 149 (W 7. 137).

Lo que todavía no tenemos claro es qué quiere decir Hegel en el párrafo anteriormente citado con «la idéntica voluntad del otro». Podemos mostrarlo recurriendo asimismo al § 77, en el cual aparece de nuevo la palabra *idéntico*:

Dado que en el contrato real cada uno de los contratantes conserva la *misma* propiedad con la que entró en la operación y de la cual se desprendió, este factor que permanece *idéntico* se diferencia, en cuanto propiedad existente *en sí* en el contrato, de las cosas exteriores que en el intercambio cambian de propietario. Ese factor es el *valor*, en el que los objetos del contrato son entre sí *iguales* a pesar de todas las diferencias cualitativas exteriores de las cosas; en *su universalidad* (§ 63)¹⁹⁹.

Esta relación entre el valor, que es el «factor que permanece *idéntico*» y en el cual los objetos intercambiados son *iguales*, y las cosas exteriores cualitativamente *diferentes* entre sí, puede extrapolarse a la relación entre las voluntades particulares, diferentes entre sí, que entran en el contrato, y la identidad de sus voluntades, en virtud de la cual ellas son iguales a pesar de sus diferencias. Pues, en efecto, sólo al entrar en la relación contractual en la que se ponen dos cosas como iguales, generando el concepto del valor, experimenta la voluntad particular una alteración (*Veränderung*) equivalente a aquélla por la cual la cosa particular ha devenido propiedad en general: por la mediación del contrato, tanto las cosas particulares que se intercambian como las voluntades particulares que lo hacen *se ponen como iguales*, una igualdad que no radica en el contenido de lo que querido, sino en la propia condición formal de cada una de ellas.

De este modo, se revela aquí cómo la propia condición de persona se fundamenta en las relaciones contractuales, pues del mismo modo que el valor constituye la universalidad de las cosas particulares, es la condición de persona la que constituye, como sabemos, la universalidad abstracta —que abstrae justamente del contenido de lo querido— de la voluntad. En esta medida, la voluntad particular deviene socialmente reconocida en cuanto que persona abstracta, formalmente idéntica a las otras personas abstractas con las que entra en relaciones de intercambio de propiedad.

Theunissen, por su parte, aclara lo que Hegel quiere decir en el § 72 con «la idéntica voluntad del otro» a partir del § 73, que reza como sigue:

No sólo *puedo* enajenar una propiedad como una cosa exterior (§ 65), sino que por su concepto *debo* hacerlo para que mi *voluntad* me sea objetiva en cuanto *existente*. Pero según este momento mi voluntad es, en cuanto enajenada, al mismo tiempo *otra*. Por lo tanto, aquello en lo que la necesidad del concepto es real es *la unidad* de diferentes voluntades, en la que se abandona su diferencia y

¹⁹⁹ *Ibid.*, § 77, p. 164 (W 7. 159-160). Trad. modificada.

lo que les es propio. Pero en esta identidad de su voluntad está también contenido (en este estadio) que cada voluntad *no sea idéntica* a la otra, y que sea y permanezca siendo por sí voluntad propia²⁰⁰.

En sus notas Hegel aclara el significado de las dos primeras oraciones de este párrafo de la siguiente manera: de lo que se trata es de «que yo me sea *objetivo* como voluntad *libre*; esto es, como otra voluntad libre»²⁰¹. Sólo en la inmediatez de la sección anterior de la propiedad había encontrado la persona su objetividad en una cosa individual inmediata²⁰². El fundamento de esa inmediatez aparece ahora en esta sección del contrato, en la que yo sólo me soy objetivo como voluntad libre en cuanto que reconocido como tal por otra voluntad libre. Esto no significa que la existencia objetiva de mi voluntad descanse sin más *en* otra voluntad, pues en tal caso mi objetividad existente se agotaría en la subjetividad de aquél con el que en cada caso concreto he cerrado un contrato. En otra nota Hegel apunta que «mi voluntad en cuanto existente» es mi voluntad «en cuanto universal [*mein Wille als daseiend, d. i. als Allgemeines*]»²⁰³. Así, el sentido de las dos primeras oraciones de este párrafo puede comprenderse mejor a la luz de la tercera de ellas: mi voluntad me es objetiva en cuanto existente *en la unión* con la otra voluntad, pero sólo en la medida en que en esa unión ambas voluntades abandonamos nuestras diferencias y somos por tanto *idénticas*.

Como es evidente, la *unidad* de las voluntades no es sin más sinónima de la *identidad*. En efecto, Hegel dice que las voluntades abandonan *en* la unidad sus diferencias y lo que les es propio, pero no que esa unidad consista en ese abandonar las diferencias: la *identidad* remite a la igualdad de las personas abstractas que han devenido indiscernibles entre sí, pero la unidad se refiere más bien *a la propia relación contractual* por la cual las voluntades devienen idénticas.

Por lo que respecta, finalmente, a la última frase de este párrafo, según la cual en la identidad de la voluntades que tiene lugar en las relaciones contractuales «está también contenido (en este estadio) que cada una *no es idéntica* a la otra, y es y sigue siendo por sí voluntad propia», podemos entender a qué se está refiriendo Hegel a la luz de otra nota en la que apunta que la unidad que tiene lugar en el contrato es sólo una «unidad abstracta» y el «reconocer es por sí formal»²⁰⁴; parece, en efecto, que la «unidad de diferentes voluntades en la que éstas abandonan su diferencia y lo que les es propio» se produciría aquí *sólo por el lado de la forma*, dado

²⁰⁰ *Ibid.*, § 73, p. 161 (W 7. 156). Traducción ligeramente modificada.

²⁰¹ *Ibid.*, § 73 Anm., W 7. 156. Damos aquí únicamente la referencia de las *Hegel Werke* porque las anotaciones a mano de Hegel no fueron traducidas por J. L. Vermal para la edición de Edhasa.

²⁰² Cf. *ibid.*, § 45, p. 129 (W 7. 107).

²⁰³ *Ibid.* § 72 Anm., W 7. 156.

²⁰⁴ *Ibid.*

que las voluntades se reconocen meramente como personas abstractas. Por su parte, su no ser todavía idénticas se referiría *al contenido*, pues la particularidad todavía no ha llegado en efecto a querer lo universal, sino que sólo se quiere a sí misma: quiere que el contrato tenga lugar, y por tanto quiere lo mismo que la otra voluntad, pero lo quiere sólo como medio para su autorrealización, esto es, quiere exclusivamente su fin particular y todavía no lo universal.

Sabemos por lo que llevamos dicho ya en este trabajo que sólo la voluntad que quiera lo universal podrá ser reconocida por la comunidad ética —y, por tanto, será *existente en cuanto que universal*—: la particularidad que sólo se quiere a sí misma no puede ser reconocida. El problema es entonces cómo hay que entender el reconocimiento y la identidad que tiene lugar en las relaciones contractuales: lo que vamos a tratar de argumentar, frente a Theunissen, es que esta identidad y aquel reconocimiento se fundan *sin restricción* en la comunidad ética. Pero veamos cómo analiza Theunissen, por su parte, este primer párrafo de la sección del contrato:

Mi voluntad tiene que volverse objetiva de suerte que, en cuanto que *mi* voluntad, se torne *existente*. «Lo mío» tiene que recibir la determinación de la existencia. (...) Ambas cosas —mi voluntad como mía y como existente— sólo pueden concebirse conjuntamente en cuanto que yo me vuelvo *uno entre otros*. En cuanto que uno entre otros yo mismo soy otro y, al mismo tiempo, simplemente yo mismo. La enajenación de la propiedad en general conduce a la auto-enajenación y debe conducir a ella, porque yo no soy otra cosa que un propietario. Posee en cuanto que auto-enajenación el carácter de un *alteración* (*Veränderung*). (...) Mi voluntad es idéntica a la voluntad de los otros sólo debido a esa alteración²⁰⁵.

De esta manera, en virtud de la enajenación de lo que Theunissen ha dado en denominar «la propiedad en general» tiene lugar una auto-enajenación por la cual mi voluntad *se altera* y yo devengo así *uno entre otros*, indistinguible de ellos, pues «yo solo puedo intercambiar cosas porque yo mismo me he vuelto intercambiable, esto es, porque he desaparecido en una persona abstracta, indiscernible de los otros»²⁰⁶.

Resulta fundamental notar que la fórmula que utiliza Theunissen, según la cual en el contrato yo devengo *uno entre otros*, sintetiza tanto la *identidad* de las voluntades como su *unidad*: yo soy uno entre otros porque soy igual que ellos, pero la condición previa de esa identidad es que yo me haya puesto en relación con ellos —o sea, que me haya unido a ellos—, pues sólo si me pongo en relación con ellos me puedo comparar con ellos; si hubiéramos permanecido aislados —al modo de

²⁰⁵ M. Theunissen, «The Repressed Intersubjectivity», p. 40.

²⁰⁶ *Ibid.*

las individualidades excluyentes de la sección de la propiedad—, no habría sido ni tan siquiera posible establecer la identidad.

Ahora bien, en el § 75 Hegel afirma que esa unidad de las voluntades tiene su origen en el *arbitrio*: la voluntad particular entra arbitrariamente en una relación contractual con otra voluntad particular, de manera que «la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia sólo es *puesta por tal arbitrio*, es por lo tanto sólo voluntad *común* y no en y por sí universal»²⁰⁷. Pero, si esto es así, mi voluntad no me puede ser objetiva en cuanto existente en la relación contractual, ya que, como había apuntado Hegel en una nota que hemos traído a colación poco más arriba, mi voluntad en cuanto existente es mi voluntad *en cuanto universal*, y ahora Hegel está negando que en el contrato se haya alcanzado esa universalidad. Theunissen, sin embargo, quiere entender que lo universal está ya *implícitamente* reconocido en los acuerdos contractuales, y que ese reconocimiento implícito *habría surgido en la formación de la identidad* —tal y como él antes la ha caracterizado—. La cita es larga, pero es imprescindible que la reproduzcamos aquí:

Según la *Filosofía del derecho*, la «voluntad idéntica» que por medio del contrato entra en la existencia, en la medida en que es «sólo *común*» en la superficie de manifestación de la existencia, todavía no es una voluntad «universal en y por sí» (§75). Hegel está apuntando a esto mismo cuando afirma retrospectivamente que la existencia que la voluntad se da a sí misma en el contrato no sólo no posee una «relación *positiva* con la voluntad de los otros», sino que tampoco tiene «por sí, en un primer momento, ninguna relación *expresa* con el concepto, que al no haberse enfrentado todavía con la voluntad subjetiva, no se ha diferenciado de ella» (§ 113, Obs.). (...). Pero cuando Hegel niega al contrato simplemente una relación expresa con el concepto, hace ver que el orden normativo del derecho, como «concepto» o voluntad «universal en y por sí», está implícitamente reconocido en los acuerdos contractuales, de una manera diferente a la propiedad precontractual. El reconocimiento implícito que por tanto no se encuentra en la conciencia de las partes del contrato surge en la formación de la identidad explicada. En la medida en que me vuelvo uno entre otros, transgredo la comunidad en la dirección de la universalidad en el sentido de la totalidad. En cuanto que uno entre otros soy uno entre *todos* los otros, y no ya la persona particular que se compromete con otra persona particular²⁰⁸.

Como se ve en la segunda parte de esta cita, Theunissen está entendiendo el proceso que tiene lugar en el contrato conforme a los dos siguientes momentos: 1) una persona particular se compromete con otra persona particular. Este compromiso se basa en el arbitrio, con lo que su voluntad es común y todavía no universal. Sin embargo, como consecuencia del establecimiento de esta relación

²⁰⁷ *Filosofía del derecho*, § 75, p. 162 (W 7. 157).

²⁰⁸ M. Theunissen, «The Repressed Intersubjectivity», p. 41.

ocurre que 2) las voluntades se ponen como idénticas, con lo que yo me vuelvo «uno entre otros»; sólo que en cuanto que «uno entre otros» yo soy en realidad ya «uno entre *todos* los otros», «y no ya la persona particular que se compromete con otra persona particular». Esto es, en la formación de la identidad —a la que presuntamente respondería la fórmula «uno entre otros»— yo «transgredo la comunidad» —en la que inicialmente se había fundado el que yo me pusiera en relación con el otro— «en la dirección de la universalidad en el sentido de la totalidad». La alteración experimentada en virtud del contrato me habría convertido así en «uno entre *todos* los otros», de suerte que el reconocimiento que se me dispensa es un reconocimiento *universal*, siendo con ello mi voluntad existente no sin más en la autoconciencia de *este* otro, sino en la «comunidad de propietarios»²⁰⁹.

Mientras que en el primer momento del proceso que hemos destacado se iniciaría el «movimiento negativo» por el que la comunidad de voluntades degenera, con la injusticia, en la mera particularidad, el segundo momento correspondería al «movimiento positivo» en el que la formación de la identidad evidenciaría una universalización de la voluntad. Por lo que respecta a ese primer momento, Theunissen está presuponiendo que las voluntades particulares existen de manera previa como aisladas y que sólo ulteriormente pasan a establecer esas relaciones de intercambio por las cuales a la vez que se alteran —esto es, a la vez que se produce una constitución intersubjetiva de la subjetividad—, hacen surgir —aunque sólo «implícitamente»— lo universal. Pero es este *ponerse en relación* de las voluntades el que Hegel niega que sea posible *si no es en el marco de una comunidad ética previa*: el «movimiento negativo» hacia la injusticia pone de manifiesto que, de estar fundada *exclusivamente* en el arbitrio, jamás habría llegado a establecerse una relación de verdadera reciprocidad y, por tanto, yo no habría llegado a ser «uno entre otros» —y, por ende, menos todavía «uno entre *todos* los otros»—²¹⁰.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 40.

²¹⁰ Muy significativamente, Theunissen afirma en la introducción de su trabajo lo siguiente: «Que los individuos tienen que constituir el origen es en cierto sentido autoevidente. La cuestión radica únicamente en si la libertad de los individuos es lo que es independientemente de las relaciones en las que entran o si sólo se realiza en sus interacciones. Lo que está en discusión es por tanto si la libertad es inicialmente individual o si está mediada intersubjetivamente desde el comienzo» (*ibid.*, p. 5). Pero la *Filosofía del derecho* de Hegel no se corresponde con ninguno de los dos términos de esta alternativa: la libertad está efectivamente mediada desde el comienzo, pero no «intersubjetivamente», sino por la pertenencia de todos a una comunidad ética. Lo que sí es cierto es que Hegel, como veremos en el próximo apartado, comparte con las teorías del contrato social la idea de que los individuos *ya humanos* constituyen el origen; un presupuesto que debe su pretendida «autoevidencia» al hecho de que los individuos han devenido en efecto «aislados» —en cuanto que negativo-abstractamente relacionados— como consecuencia del carácter puramente económico de sus relaciones. Frente

Lo que ocurre es que, como ya hemos apuntado antes, en la fórmula del ser «uno entre otros» están contenidos *los dos aspectos* de la *unidad* de las voluntades y de la *identidad*, dado que para ser «uno entre otros» yo tengo que estar en relación con ellos. Theunissen, sin embargo, entiende que esa fórmula traduce sin más la identidad, y es ello lo que le permite entender que en las relaciones de intercambio tiene lugar una verdadera universalización. En efecto, *al considerar que la fórmula del ser «uno entre otros» es equivalente a la identidad, Theunissen desplaza inadvertidamente al segundo momento del proceso la propia formación de unidad, que, en realidad, está contenida en el primero.*

De esta manera, sólo porque Theunissen ha introducido de antemano inadvertidamente la unidad en esa fórmula del ser *uno entre otros* ha «salvado», por así decirlo, la propia unidad —y con ella también la identidad— de la ruptura que se produce en el que él llama el «movimiento negativo» hacia la injusticia, y ha podido entender que en la formación de la identidad se ha ido más allá de la comunidad de las voluntades surgida en el arbitrio «en la dirección de la universalidad en el sentido de la totalidad».

La cuestión que es preciso dirimir para determinar si la interpretación de Theunissen es o no sostenible es *dónde se funda* la propia *socialidad* implícita en el contrato, esto es, el que las voluntades *entren en relación* —o, dicho de otra manera: *se unan*—. En el § 73 Hegel afirma que la unidad de diferentes voluntades es «aquello en lo que la necesidad del concepto es real», lo que podría estar apuntando a que la unidad de las voluntades que tiene lugar en la esfera del contrato es una anticipación de la voluntad universal. Esta anticipación de la universalidad existente en y por sí en que consistiría la unidad de las voluntades se concretaría en el hecho de que la socialidad propia de los individuos que intercambian es algo que Hegel *trae de fuera* al marco que él mismo ha comenzado por caracterizar como asocial —individualista y solipsista— y muestra —en lo que Theunissen llamaba el «movimiento negativo»— que *esta socialidad no se sostiene en el marco de esta concepción de la libertad*, y que por tanto *presupone otro tipo de libertad*, de la que Hegel da precisamente cuenta en la eticidad.

De esta manera, el devenir uno entre otros del individuo en virtud del contrato no habría que entenderlo como algo que se consigue a partir del establecimiento de las relaciones contractuales. Más bien, *uno es siempre ya uno entre todos los otros*, uno está siempre ya «alterado»: *el establecimiento de una relación de*

a ello, en el capítulo III argumentaremos que los individuos que constituyen el origen son, en todo caso, individuos *íntegramente zoológicos*, mientras que el individuo humano resulta transcendentemente constituido en su *individualidad específicamente humana* en virtud del carácter universal de su tipo específico de relaciones (inéditas en el reino animal).

intercambio de propiedad no constituye mi ser uno entre otros, sino que lo presupone. Así, en el marco de esta esfera, lo que se pone de manifiesto es que, desde las premisas de las teorías del contrato, yo no podía haber adoptado de verdad esa máscara del ser uno entre otros, sino que seguía enteramente preso de mi mera particularidad, y así lo hago aparente con la injusticia. Así, al pretender de diversos modos sacar adelante su propia particularidad sin respetar la voluntad común, quien comete la injusticia está al mismo tiempo no respetando al otro como persona —por lo que tampoco él mismo alcanza esa condición—.

De este modo, la propia distinción que hace Theunissen entre los movimientos «negativo» y «positivo» resultaría inapropiada. El movimiento negativo afecta *al propio establecimiento de la relación*. En esta medida, es la propia crítica hegeliana a las teorías del contrato la que habría que proyectar sobre la propuesta de Theunissen: con la degeneración en la injusticia, lo que Hegel muestra es que partiendo de tales voluntades particulares aisladas no sería posible establecer la propia relación recíproca en que consiste la relación del contrato de intercambio. *Sólo una vez establecida la socialidad* de las voluntades particulares en la totalidad ética pueden ellas entrar en relaciones de intercambio.

Por ello ocurre que, en el sistema hegeliano, antes de esa alteración por la cual las voluntades devienen idénticas, la relación que se establecería entre ellas sería la de la lucha por el reconocimiento y no la del intercambio de propiedad. Hegel hace mención expresa a ello en la *Filosofía del derecho*, en un punto que resulta fundamental en la determinación de si la socialidad —o la intersubjetividad— se constituye en las propias relaciones que establecen las voluntades individuales que entran en el contrato, o si sólo es efectivamente real sobre la base de un todo supuesto. Comencemos por atender al siguiente fragmento:

El contrato supone que los que participan en él se *reconocen* como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él (cf. §§ 35 y 57, *Obs.*)²¹¹.

En este pasaje es preciso distinguir el reconocimiento que tiene lugar en el contrato entre los que participan en él, que se reconocen «como personas y propietarios», del «momento del reconocimiento» que, en este reconocimiento en cuanto que personas y propietarios, está ya «supuesto y contenido». Este momento del reconocimiento pertenece a un estadio anterior, el de la filosofía del espíritu subjetivo²¹². La primera parte de la cita constituye la única mención que

²¹¹ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 71, *Obs.*, p. 160 (W 7. 153).

²¹² Así, en la observación al § 35 al que remite la cita anterior, Hegel había distinguido entre la persona y la autoconciencia, de la cual justamente se ocupa la segunda parte de la *Fenomenología*

encontramos en la *Filosofía del derecho* a un tipo de reconocimiento que pudiera ser denominado «horizontal» o «intersubjetivo» en el que no sea *inmediatamente* reconocible su subordinación a, o su mediación por, un reconocimiento de tipo «vertical». Sin embargo, esa mediación está de hecho implícita en la alusión, en la segunda parte de la cita, al reconocimiento entre autoconciencias. Pues ese «momento del reconocimiento» «ya supuesto y contenido» constituye un momento lógicamente previo no sin más a la esfera del Derecho abstracto, *sino a la entera esfera del espíritu objetivo en todo su despliegue*; y así lo hace en efecto expreso Hegel al afirmar que ese reconocimiento está supuesto «puesto que [la relación entre personas y propietarios] es una relación del espíritu objetivo».

De este modo, el reconocimiento en el cual el «momento del reconocimiento» —entre autoconciencias— ya está supuesto es el reconocimiento «vertical» o reconocimiento de doble sentido entre el singular y lo universal que tiene lugar en la eticidad, al que se encuentra subordinado el reconocimiento entre personas y propietarios²¹³. Antes de que tenga lugar ese reconocimiento —como Hegel muestra esta vez en la observación al § 57, asimismo referido en la cita anterior— lo que ha de producirse es «la *lucha por el reconocimiento* y la relación de *señorío y servidumbre*»²¹⁴ —de la que nos ocuparemos en el próximo apartado, con el fin de mostrar que *tampoco ella* es una relación intersubjetiva que *constituya* lo universal—.

Así pues, en la citada observación al § 71, que no por casualidad es el que configura el tránsito de la sección de la propiedad a la del contrato, Hegel se ve obligado a remitir al lector al «momento del reconocimiento» del espíritu subjetivo para poder hacerle comprensible anticipadamente la suposición inherente al contrato de que quienes en él se relacionan se reconocen como personas y propietarios. De esta manera, se muestra claramente que Hegel *presupone o*

enciclopédica, que es a su vez la segunda sección de la *Filosofía del espíritu subjetivo*. Cf. *ibid.*, § 35, p. 119 (W 7. 94).

²¹³ En este punto coincidimos en lo esencial con la tesis desarrollada por Wolfgang Schild en su trabajo «Anerkennung als Thema in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“», donde el autor defiende que «[a] partir del concepto del espíritu no puede plantearse de ninguna manera el tema del reconocimiento como tal, puesto que ya está necesariamente contenido en él. El espíritu sólo puede pensarse, concebirse y exponerse —cuando se lo tematiza como una relación entre individuos— como una relación de reconocimiento de los hombres como personas». Pero, a su vez, Schild muestra cómo «el mundo de la libertad no puede fundarse en esta mera voluntad personal», de suerte que «el desarrollo (...) tiene que conducir de la contingencia del reconocimiento a su realidad efectiva: o sea a una existencia que ya no es sólo inmediata, sino mediada y con ello puesta por la voluntad misma, en cuanto que la voluntad subjetiva se reconoce y se quiere como idéntica con la voluntad universal». El artículo mencionado forma parte del volumen colectivo *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs; ein Symposium*, editado por el propio Schild y publicado en la editorial Königshausen u. Neumann (Würzburg, 2000, pp. 37-72). Los pasajes citados se encuentran en las páginas 59-60, 67 y 68.

²¹⁴ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 57, p. 142 (W 7. 124).

introduce aquí, en el paso de la propiedad al contrato, una intersubjetividad o una socialidad de la que sin embargo carecen los individuos asociales de los que parten las teorías modernas del contrato y de los que Hegel mismo por su parte había partido en la sección sobre la propiedad. Esta relación de reconocimiento entre personas es la que ulteriormente, en el desarrollo lógico de esta esfera, se muestra como una mera apariencia; o sea, se pone de manifiesto cómo, partiendo de las premisas individualistas y solipsistas de las teorías del contrato —que Hegel trata precisamente de desmentir—, no puede alcanzarse la relación entre voluntades *que sin embargo la propia idea del contrato exige*.

Sencillamente, *no hay principio alguno* que nos permitiera comprender cómo ni por qué voluntades particulares *inicialmente aisladas* han podido entrar en relaciones de intercambio. Theunissen, desde luego, no nos lo ofrece, y Hegel presenta en su lugar la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del amo y el esclavo. En la medida en que las teorías del contrato no habían comprendido que el establecimiento de las relaciones contractuales sólo puede tener lugar en el marco de una comunidad ética, Hegel tiene que mostrar cómo esas relaciones no se sostienen por sí mismas; y esto es lo que hace mostrando cómo, abstractamente consideradas, esas relaciones acaban degenerando en la injusticia.

Esto no significa, evidentemente, que en el marco de la comunidad ética las relaciones entre las personas vayan a dejar de estar fundadas en el arbitrio o vayan a dejar de ser abstractas. Lo que ocurre es, más bien, lo contrario: es precisamente porque las relaciones contractuales están fundadas en el arbitrio y constituyen una unidad puramente abstracta por lo que esas relaciones sólo pueden llegar a tener lugar en el marco de la comunidad ética. Pues, en efecto, *la relación entre las personas es una relación que, siendo relación, sin embargo deja completamente libre a la persona; esto es, es una relación que no vincula a las personas entre sí. Para Hegel, esta relación máximamente abstracta —o mejor, puramente abstracta— necesita sustentarse, para ser relación y no romperse en sus extremos, en una vinculación de cada voluntad con la totalidad*. Esta antedecencia de la totalidad cursa, a su vez, en la forma de relaciones que, si se quiere, pueden considerarse intersubjetivas u horizontales, como hace Honneth, pero en las que los sujetos sólo se relacionan entre sí en cuanto que agentes de la totalidad; o sea, a través de sus máscaras. En la medida en que también la condición de persona se asienta en la totalidad, la máscara más abstracta, de la que en última instancia dependen todas las demás, es la condición de persona.

El hecho de que sea el propio carácter abstracto de las relaciones entre las personas el que obligue a suponer una antedecencia de la totalidad resulta

radicalmente importante en el contexto de este trabajo: la antecendencia de la totalidad en Hegel supone, como Theunissen hace notar, una personificación que en el sistema hegeliano se funda en última instancia en el *espíritu absoluto*²¹⁵. Theunissen atribuye a esta personificación el hecho de que la intersubjetividad acabe por ser reprimida, y levanta su objeción

contra la transferencia al espíritu objetivo de la auto-consciencia adscrita al espíritu absoluto. Es esta transferencia la que elimina toda intersubjetividad de la base de la realidad ética, al destruir la constitución común del espíritu en el que los individuos se juntan para la construcción de su mundo²¹⁶.

Pero si, como hemos sostenido frente a Theunissen, no cabe hablar en modo alguno de una intersubjetividad en la base de la realidad ética ulteriormente reprimida, sino que es el propio carácter abstracto de las relaciones «intersubjetivas» de intercambio el que obliga a suponer una antecendencia de la totalidad —pues no se encuentra principio alguno que pudiera hacer comprensible cómo voluntades particulares inicialmente aisladas podrían pasar a establecer entre sí semejante tipo de relaciones—, entonces, siempre que estas relaciones aparezcan como el basamento de la realidad social, como veremos que ocurrirá precisamente en Georg Simmel, existirá una tendencia inercial a suponer una antecendencia de la totalidad y, con ella, a personificar el conjunto de las interacciones en la forma de una entidad supraindividual previa a los individuos. En el caso de una filosofía gestada en el caldo de cultivo del idealismo alemán, lo más inmediato y lo más obvio era llamar a esta entidad supraindividual, precisamente, *espíritu objetivo*.

3.3.2. La ausencia de una constitución intersubjetiva de la universalidad «intersubjetivo-formal» del sistema de las necesidades

Junto con la alteración que habría tenido lugar en la esfera del derecho abstracto en virtud del establecimiento de relaciones contractuales y la que habría tenido por su parte lugar en la esfera de la moralidad —en virtud de la relación positiva que se establecería con los otros en esta esfera²¹⁷—, en la sociedad civil se produciría una

²¹⁵ Cf. M. Theunissen, «The Repressed Intersubjectivity», pp. 9-13.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

²¹⁷ Theunissen localiza esta alteración en el pasaje de los §§ 110-112, que forma parte de la introducción a la moralidad (cf. *ibid.*, pp. 41-44). En el apartado 1.3, hemos analizado este pasaje en conexión con la que consideramos su determinación ulterior en la figura del querer el «bienestar también de los otros» de la sección de «La intención y el bienestar». Theunissen, evidentemente —como puede suponer el lector habida cuenta de que su análisis de la moralidad tiene, como hemos indicado, la misma estructura formal que su análisis del derecho abstracto— separa estos dos momentos, entendiendo que el primero constituiría un movimiento positivo hacia la universalidad y el segundo el comienzo del movimiento negativo que muestra cómo la subjetividad acaba degenerando en la mera particularidad. Sobre este segundo movimiento *vid. ibid.*, pp. 32-36.

nueva forma de alteración, en la medida en que cada individuo tiene que tomar en consideración a los otros en general como medios para la satisfacción de sus fines particulares, determinando con ello su querer, saber y actuar de manera universal, y transformándose de esa manera en un eslabón de la cadena de esta conexión (*Zusammenhang*)²¹⁸. Esta nueva forma de alteración, que conlleva una nueva forma de «subjetividad universal» que recibe en Hegel el nombre de *cultura*, surgiría de la universalidad intersubjetiva. Nótese, en la siguiente cita de Theunissen, el énfasis que éste hace en la idea de que a través de esta universalidad el individuo se integra con *todos* los otros miembros de la sociedad civil —una idea ésta, la de que la totalidad se alcanza desde la intersubjetividad, que ya se nos había aparecido en el caso de las relaciones contractuales—:

La universalidad objetiva del sujeto de la sociedad civil surge así de la universalidad intersubjetiva. Es inherente a la alteración, cuyo resultado es la nueva forma de «subjetividad universal», que el individuo se integre con *todos* los otros en la sociedad civil (...). [L]a universalidad intersubjetivo-formal constituye también ahora a la universalidad subjetivo-formal, la universalidad formal del saber y del deseo. Elevarse a esta universalidad significa para Hegel «educarse» (§ 187)²¹⁹.

Theunissen se pregunta cómo se relaciona la universalidad existente en y por sí con la universalidad formal propia de la sociedad civil. Esta cuestión podría resolverse, según él, interpretando el problema de la superación de los extremos de la particularidad y de la universalidad formal en que consiste la sociedad civil en un sentido escatológico. Theunissen centra su interpretación en el § 192²²⁰, en el que, como vimos en el subapartado 1.3, Hegel afirma que «[l]a abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios (...), deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí»²²¹. Esto significaría que cada uno está ahí para el otro sólo de una manera indeterminada, no individual, de suerte que «la universalidad formal es formal en la medida en que no deja a los individuos ser ellos mismos, sino que, más bien, los subsume como ejemplares intercambiables»²²². Esta intercambiabilidad es lo mismo que hemos caracterizado aquí por nuestra parte, en el subapartado 3.1., como una homogeneización. Ahora bien, según Theunissen, en la medida en que la abstracción operaría una disolución de la particularidad, la universalidad formal de esta esfera, dependiente de aquella

²¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 48 y G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 187, p. 308 (W 7. 343). Vid. *supra* el subapartado 1.3.

²¹⁹ M. Theunissen: «The Repressed Intersubjectivity», pp. 48-49.

²²⁰ Cf. *ibid.*, p. 49 y p. 54.

²²¹ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 192, p. 314 (W 7. 349).

²²² M. Theunissen: «The Repressed Intersubjectivity», p. 54.

particularidad, pasaría a la universalidad existente en y por sí, en cuanto que ésta consiste en la superación de esa escisión entre la particularidad y la universalidad:

[L]os eslabones de la relación que se ha vuelto abstracta no retienen nada más para sí mismos. Cuando la abstracción disuelve la particularidad de los individuos en sus relaciones, se supera a sí misma, esto es, a la universalidad abstracta o formal. Pues sólo es lo que es en la medida en que está compuesta de muchas particularidades. Por esta razón y sólo por esta razón pudo reducirla Hegel a la particularidad. En la misma medida en que el particular desaparece, el contraste entre la universalidad formal y la universalidad existente en y por sí se supera²²³.

Sin embargo, Hegel no operaría con este motivo escatológico propio de su dialéctica en su teoría de la sociedad civil, lo cual podría deberse, según Theunissen, a su tendencia a reprimir la intersubjetividad. Así, en la administración de justicia, y posteriormente en la corporación, y más aún en el Estado, «la universalidad intersubjetiva resulta finalmente excluida del proceso en que se genera la universalidad existente en y por sí»²²⁴. Así pues, Theunissen considera que esa superación escatológica de la sociedad civil —en realidad, del sistema de las necesidades— *habría podido tener lugar* si Hegel hubiera operado con ese motivo de su dialéctica y si no hubiera reprimido ulteriormente la intersubjetividad a partir de la administración de justicia.

Podríamos indicar al respecto que la homogeneización de la particularidad que tiene lugar en el sistema de las necesidades no significa que el particular desaparezca o que no retenga nada para sí mismo, pues por mucho que cada particular devenga, en virtud de la universalidad formal que alcanzan sus fines, intercambiable u homogéneo con cualquier otro, en el marco del sistema de las necesidades seguirá teniéndose a sí mismo como fin y a los demás sólo como medio. Como consecuencia de ello, no podrá lograrse la verdadera superación de la escisión entre la particularidad y la universalidad característica de ese sistema, que reclama que la particularidad en general, por muy homogeneizada que esté, sea efectivamente satisfecha —y no hay mano invisible que sea capaz de garantizar esa satisfacción en el contexto del sistema de las necesidades, haciéndose necesaria una organización racional realizada desde la perspectiva del todo²²⁵—. Pero éste no es el punto clave, sino que se haya subordinado a una cuestión anterior.

²²³ *Ibid.*, p. 55.

²²⁴ *Ibid.*, p. 56.

²²⁵ Como hemos visto, la satisfacción de lo que aquí hemos llamado la *naturalidad en general* sólo puede lograrse cuando el derecho y el bienestar de cada individuo se ve relativizado en función del derecho y del bienestar de todos, para lo cual el individuo ha de llegar a querer lo universal no sólo como medio para la satisfacción de su fin particular, sino como fin. En el párrafo inmediatamente anterior a aquél en el que introduce la idea de la cultura, Hegel había apuntado

En efecto, no sólo se trata de que la universalidad existente en y por sí no pueda reconstruirse a partir de la que Theunissen denomina universalidad «intersubjetivo-formal», sino que *es esta misma universalidad intersubjetivo-formal la que, en Hegel, no se evidencia como constituida intersubjetivamente*. La universalidad intersubjetivo-formal del sistema de las necesidades consiste en la conexión (*Zusammenhang*) abstracta entre todos los particulares —que constituyen una totalidad o un conjunto en virtud de esa conexión—, pero lo que no encontramos en la exposición hegeliana es *un principio* que dé cuenta de la constitución intersubjetiva de esa conexión. El único principio que caracteriza en Hegel a las relaciones entre los particulares en el sistema de las necesidades es el propio principio de la abstracción, pero, precisamente, al entender que ése es el principio, Hegel está dándole ya una antecendencia al todo respecto de lo relacional. Así, las relaciones del sistema de las necesidades son abstractas porque forman parte de la conexión total del sistema de las necesidades que las configura como tales; y no ocurre que, a la inversa, la conexión total del sistema de las necesidades se funde sobre un determinado modo propio de ser o una estructura lógica característica de esas relaciones en virtud de la cual hayan de ser abstractas. Por esta razón, desde el mismísimo primer párrafo de la sección sobre la sociedad civil, Hegel subordina ya la relación entre los particulares a la forma de la universalidad, pues si bien afirma que «la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra», enseguida especifica que esto ocurre «sólo por la *mediación* de la forma de la universalidad que es *el otro principio*»²²⁶ —el otro principio de la sociedad civil, junto con la particularidad—.

Cierto es que podría interpretarse que la abstracción se funda a su vez sobre la división del trabajo²²⁷, pero igualmente, por lo que a éste respecta, parece como si las tareas hubieran estado siempre ya repartidas: la división del trabajo está presupuesta. Hegel tiene delante una totalidad ya dada y analiza su estructura propia *como si esa totalidad se hubiera autoconstituido*. No se plantea, desde luego, que los individuos hubieran podido preexistir a esa totalidad con sus características ya

ya que la unidad que se alcanza en la sociedad civil en virtud de la elevación del particular a la forma de la universalidad no es todavía la identidad ética, pues en la primera lo universal no se quiere por sí mismo sino sólo como medio, esto es, como algo necesario para la realización de los fines del particular: «Esta unidad que, a causa de la independencia de ambos principios en este punto de vista escindido (§ 184), no es la identidad ética, no existe justamente por eso como *libertad*, sino como *necesidad* de que lo particular se eleve a la forma de la universalidad, de que busque y tenga su existencia en esta forma». *Filosofía del derecho*, § 186, p. 307 (W 7. 343).

²²⁶ *Ibid.*, § 182, p. 303 (W 7. 339).

²²⁷ Aunque lo que Hegel literalmente dice es que la abstracción produce la división del trabajo. Cf. § 198, p. 318 (W 7. 352).

propias —o sea, siendo ya libres conforme a un tipo de libertad que, como sabemos, sólo podría ser en este caso formal—, de suerte que hubiera que preguntarse cómo han llegado ulteriormente a constituirse; *pero tampoco* se plantea que esa totalidad hubiera podido constituirse en virtud de una determinada estructura de las relaciones alcanzada *por determinados sujetos previos*, caracterizados de la manera que fuese²²⁸ —pero en todo caso todavía no libres o universales—, que supusiera una repartición de tareas o una división del trabajo y, con ello, la constitución de una conexión de individuos así relacionados. En este caso, a su vez, esa estructura de las relaciones tendría que entenderse como *reobrando sobre la propia subjetividad de los sujetos previos*, «alterándola» en los términos de Theunissen —y acaso constituyéndolos así como sujetos universales y libres—.

Es esta segunda posibilidad aquello a lo que Theunissen aspira o, mejor dicho, aquello que sólo un tanto a tientas atisba, pues de haberlo visto no habría podido entender que Hegel llega por su parte a atisbarla en esos momentos en los que los sujetos parecen alterarse al entrar en relaciones. En Hegel, los sujetos no se alteran, sino que están de antemano alterados: la conexión total de los individuos abstractamente relacionados en el sistema de las necesidades se funda en el todo ético, siendo por tanto posterior a él —y ello por cierto tanto en sentido lógico como temporal, en cuanto que el Estado sería anterior a la sociedad civil—. Esta posterioridad no es sin embargo una represión ulterior de una intersubjetividad que presuntamente existiría en la sociedad civil. Constituye, al contrario, dentro de la argumentación hegeliana, su condición misma de inteligibilidad.

Otra cosa es que pueda resultarnos satisfactoria a día de hoy: vamos a tratar de argumentar, en el próximo apartado, por qué éste no es el caso. Como hemos indicado algunas líneas más arriba, Hegel parte de una totalidad y analiza su estructura como si ésta se hubiera autoconstituido. Dado que el todo ético tiene una anterioridad respecto del todo relativo del sistema de las necesidades, esto será cierto ante todo para aquél. Esta autoconstitución del todo supone entender que el todo *aparece* ya constituido, y *el* problema, del que vamos a ocuparnos a continuación, es que cuando se cifra la universalidad —la universalidad concreta— en el todo, no es posible ya dar con *un principio* que permitiera entender que los sujetos abstractamente relacionados —conforme a las relaciones que el todo mismo pone— hubieran podido constituirse mediante una «alteración» —por seguir utilizando la terminología de Theunissen— *a partir de sujetos previos* —o sea, cuyas

²²⁸ Esos sujetos previos podrían concebirse como aislados o incluso como ya relacionados, sólo que en este caso, como es obvio, no se trataría todavía del tipo de relación específica por la cual pueden ser considerados libres y universales.

cualidades subjetivas no fueran todavía las específicas que han de obtener a partir de esa alteración—. Éste es, a nuestro juicio, el verdadero callejón sin salida al que conduce el sistema hegeliano, y contamos aquí con la ventaja de no tener que elaborar en el vacío cómo este sistema es en efecto incompatible con el evolucionismo —y decimos *incompatible*, no meramente paralelo o indiferente respecto de él—, pues Hegel mismo nos puso de manifiesto esta incompatibilidad, no ya en el paso lógico de la filosofía de la naturaleza a la del espíritu, sino con su mito —veremos por qué es adecuado llamarlo así— de la relación entre el amo y el esclavo.

4. La ausencia de una intersubjetividad constituyente de lo universal en la filosofía del espíritu subjetivo: la lucha por el reconocimiento y la relación amo-esclavo como ficción mítica justificadora de la eticidad moderna

El propio carácter sistemático y enciclopédico de la filosofía hegeliana exige mostrar la esfera del espíritu objetivo como un resultado. De este modo, puesto que de lo que se trata es del desarrollo del concepto del espíritu, quedamos remitidos no ya a una situación históricamente previa a la de la libertad objetiva moderna, sino a un estadio anterior en un sentido lógico. Sin embargo, esto no es óbice para que este desarrollo del concepto del espíritu nos lleve a una libertad que no sólo es objetiva sino que, además, viene precisamente a coincidir con la de una situación histórica determinada: la de la modernidad —al menos tal y como la concibe Hegel—. Este extraño procedimiento —en absoluto inédito, como es notorio, pues tiene como antecedentes suyos a las modernas teorías del contrato social— sirve para legitimar la libertad moderna por medio de la ficción de «un mundo casi diríamos *mítico*, literalmente prehistórico y prehumano»²²⁹ que no sin algo de razón caracterizó Alexander Kojève en su clásico trabajo sobre la *Fenomenología* como una antropogénesis, en el sentido del «nacimiento del Hombre a partir del Animal»²³⁰.

Concedemos sólo algo de razón a esta caracterización de Kojève porque lo que Hegel lleva a cabo en la dialéctica de la autoconciencia de la *Fenomenología* —la de 1807 y la enciclopédica, si bien aquí nos centraremos, en la medida de lo posible, en la segunda— no constituye una exposición del devenir del hombre a partir del animal realizada en una clave evolucionista —que es lo que hoy en día entendemos por antropogénesis—. Y, sin embargo, no deja de ser cierto que, en cuanto que acontecimiento prehistórico y prehumano que resulta en el comienzo de los Estados y por tanto de la historia, el término de *antropogénesis* tampoco deja de convenirle del todo.

Si nos preguntamos por el orden de las razones que lleva a Hegel a diseñar semejante ficción mítica —y a diseñarla exactamente de la manera como lo hace— entonces tenemos que tomar en consideración que Hegel está ya de este lado, o sea, del de la libertad moderna, y que lo que busca es concebir el desarrollo lógico-conceptual respecto del cual esta libertad es resultado. En esta medida, como ahora veremos, *el mito tendrá que comenzar en una concepción del sujeto individual que permita*

²²⁹ Palabras de Félix Duque referidas a la *Fenomenología* de 1807, pero que son igualmente válidas para la fenomenología enciclopédica. F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 517.

²³⁰ A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. J. J. Sebreli, ed. A. Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 2006, p. 53.

presentar la relación universal entre los sujetos como únicamente posible mediante la deposición de la propia individualidad personal. Para ello, la individualidad personal²³¹ será degradada de antemano a una mera naturalidad inmediata, mientras que una cierta no-naturalidad de ese sujeto individual tendrá que ser a su vez presupuesta —pero como certeza abstracta de sí—, para poder dar comienzo a partir del encuentro entre sujetos individuales así concebidos al proceso humanizador. La no-naturalidad de ese sujeto individual, *no obstante no encontrarse éste todavía en relaciones universales, encontraría su fundamentación en la propia universalidad que devenga como resultado del proceso que se inicia cuando dos sujetos individuales se encuentran.*

Pero esa relación de fundamentación exige aceptar el propio comienzo, exige aceptar que el espíritu ya está en sí en ese comienzo y exige aceptar que algo, por el hecho de ser una tautología según la cual el comienzo se justifica en el resultado, tenga que ser una exposición verdadera de la realidad. Ahora bien, supongamos que no aceptáramos esto: en tal caso, esa universalidad de la eticidad hegeliana, que necesita comenzar el proceso de su devenir en un sujeto individual —pues sólo así, como hemos indicado, conseguirá justificar la exigencia del sacrificio de la individualidad—, no podría sin embargo dar cuenta de la no-naturalidad que le atribuye a ese sujeto, simplemente porque las relaciones universales entre los sujetos individuales, *que son las que habrían de explicar el elevarse de cada uno de ellos por encima de la mera naturalidad*, todavía no estarían dadas. Es por esto por lo que, abstracción hecha del método hegeliano y de sus intenciones, la universalidad de la eticidad moderna hegeliana no podría ser jamás utilizada como criterio para explicar el proceso por el cual devino el espíritu a partir de la naturaleza en un sentido evolucionista, o sea, como un surgir del hombre a partir del animal —y no ya, como en Hegel, como un emerger «para nosotros» del espíritu a partir de la naturaleza²³²—.

²³¹ Podríamos hablar aquí también de *personalidad*. Sólo más adelante, en el tercer capítulo, podremos conceptualizar filosóficamente el sentido que le damos a este término.

²³² Como es sabido, el paso lógico de la naturaleza al espíritu tiene lugar con «la muerte del individuo desde sí mismo» [*Enciclopedia*, §§ 375-376, pp. 429-430 (W 9. 535-539)]. Al respecto afirma Félix Duque lo siguiente: «Hegel parece a veces lamentar la necesidad de esa frenética y nunca del todo fiable entidad (mediadora, sí; pero también interpuesta) que está entre la Idea y el Espíritu, y exige sin más el suicidio de la naturaleza (...). Y sin embargo, ni siquiera esa “vía de emergencia” es propia de la naturaleza. Salvo que entendamos (...) que es el hombre, vástago al fin de la “madre naturaleza”, el que debe matar (o mortificar, al menos) todo lo en él —y por ende, todo, ya que *anima est quoddammodo omnia*— inmediato y sensible, solamente natural, para que resurja —transfigurado como Espíritu— aquello que dirige desde dentro toda esta estupenda operación y mueve la mano del individuo: la Idea. Sería ésta la que utilizaría al hombre (pero aquí, con el consentimiento y colaboración activa del hombre) contra la naturaleza y contra su naturaleza. Así que si bien se mira, ni siquiera es ésta (sea como dispersión exterior o como desenfreno interno) capaz de cumplir ese programa de

Entiéndase bien: no se trata, sin más, de que sea la búsqueda de un desarrollo lógico-conceptual la que resulte incompatible con el evolucionismo, sino, más determinadamente, de que es la búsqueda de un desarrollo lógico-conceptual *respecto del cual la libertad sustancial o la universalidad concreta propia de la modernidad sea resultado* la que es incompatible con el evolucionismo. Pues la perspectiva evolucionista de ninguna manera excluye por principio la dimensión lógica —sin perjuicio de que pueda haber teorías de la antropogénesis que la excluyan—. Así, y a diferencia de lo que ocurre en Hegel, una perspectiva evolucionista que no quisiera ver reducido el hombre al animal tendría que disponer de un criterio lógico-estructural que permitiera mostrar cómo son las propias relaciones universales que los hombres —que los sujetos orgánicos que así devienen hombres— establecen entre sí las que explican las características espirituales o no-naturales que adquieren los sujetos individuales que así se relacionan, sin que pudiera introducirse un *hiato* entre esa no-naturalidad de cada uno de los sujetos individuales y el *posterior* —en el sentido que fuere— establecimiento de relaciones universales. Ese criterio debería poder presentarse como devenido según la «ley» de la vida biológica, pero de suerte que, a su vez, y no obstante esta génesis, comportara, justamente en razón de su estructura ya universal, una trascendencia de esa «ley» y la constitución de un nuevo modo de ser irreducible ya al meramente biológico. Es esta conjugación entre la génesis y la estructura la que ha de sostenerse para no caer ni en un desarrollismo *puramente* lógico ni en un evolucionismo biologicista ciego ante la diferencia entre el hombre y el resto de los animales. Desde este punto de vista, es la búsqueda de legitimación de la universalidad concreta o de la libertad sustancial propia de la modernidad, y no el método dialéctico del desarrollo del concepto, lo que en última instancia explica la aversión que Hegel debía sentir hacia el evolucionismo²³³; o, dicho de otro modo, es

autodestrucción. O, en todo caso, es el hombre quien lo lleva a efecto. Es este *prejuicio* lógico (con cierto regusto mítico, ciertamente) lo que explica en profundidad que Hegel sea radicalmente antievolucionista» (F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, p. 776). Desde la perspectiva del análisis que venimos haciendo y que finalizaremos en este apartado, esta destrucción de la naturaleza no es sino una *consecuencia* de la necesidad de suprimir la individualidad personal en razón del tipo de universalidad propia de la modernidad; pues precisamente para lograr justificar esa supresión, esa individualidad personal ha de verse previamente reducida a una *mera* individualidad natural. Es por ello por lo que el pasaje crítico que hay que tener en cuenta para comprender el antievolucionismo hegeliano —siempre que, eso sí, ese pasaje se lea a su vez desde la propia filosofía del espíritu objetivo— no se encuentra en la filosofía de la naturaleza, sino en la dialéctica de la autoconciencia, en cuanto que ésta conduce de la individualidad natural a la autoconciencia universal.

²³³ «Es una representación torpe, propia de la vieja filosofía de la naturaleza, y también de la moderna, contemplar el proceso de formación y el paso desde una forma y esfera de la naturaleza a otra superior, como una producción externa y efectivamente real, que sin embargo, para hacerla más *clara*, se retrotrae a la *oscuridad* del pretérito. (...) Esas representaciones

la universalidad característica de la modernidad la que obliga a sostener una concepción *exclusivamente lógica* del devenir del espíritu a partir de la naturaleza.

A continuación, trataremos de mostrar, en primer lugar, cómo el tipo de universalidad de la eticidad hegeliana necesita generar esa ficción de un proceso de su devenir que comienza en un sujeto individual en cierto sentido no-natural que ulteriormente entra en determinadas relaciones con otro sujeto. En segundo lugar, analizaremos cómo consigue Hegel justificar esta ficción sobre la base de su característica relación de fundamentación. Argumentaremos que, frente a esta relación de fundamentación hegeliana, sólo una relación de fundamentación de tipo trascendental estaría en condiciones de sostener la diferencia esencial entre el hombre y el animal conjugando esa diferencia con la génesis evolutiva, para lo cual, y según se sigue de lo dicho, el criterio de universalidad que se utilice —y del que de momento todavía no adelantaremos nada— habrá de ser forzosamente distinto del de la eticidad hegeliana. Sólo este tipo de fundamentación podría hacer frente al cada vez más imperante reduccionismo biologicista del ser humano, frente al cual el tipo de argumentación hegeliana nada puede, ya que, al carecer de cualquier tipo de punto de contacto con él, le concede el espacio que necesita para mantenerse en esa obcecación positivista que señala con el pueril orgullo de quien ha dejado atrás las tinieblas teológicas del «especismo» la continuidad genética y evolutiva.

4.1. Conjurar la individualidad personal

Como hemos visto, la universalidad concreta propia de la esfera del espíritu objetivo supone que el singular, al devenir la totalidad de sus máscaras sociales, en virtud de las cuales se encuentra relacionado con los otros singulares, vea *negada* su particularidad natural en cuanto que meramente inmediata, pero para *conservarla* plegada a esas máscaras, pasando con ello a subordinar la satisfacción de su propia naturalidad a la satisfacción de la naturalidad en general tal y como ésta se organiza a través de las diversas instituciones sociales y políticas. En esta medida, lo que habremos de encontrar al comienzo del proceso que tiene lugar en esa ficción de un estadio anterior diseñada al efecto de legitimar la eticidad moderna será una *individualidad sin máscaras*, caracterizada por lo mismo por su *hundimiento en la naturaleza* y por la *ausencia de relación con otras individualidades*. Se tratará, por

nebulosas, en el fondo sensibles, como particularmente lo es p. ej. el *surgir* de las plantas y animales desde el agua, y después el *surgir* de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 249 N, pp. 308-309 [W 9. 31-32]).

lo tanto, de una individualidad natural *todavía no libre*²³⁴, y que sólo podrá por lo mismo ser reconocida como tal cuando devenga máscara: esto es, cuando pueda ser reconocida como persona, como proveedor de un producto en el sistema de las necesidades, como miembro de la corporación... Al margen de la comunidad ética, la individualidad no puede ser reconocida como lo que todavía no es, a la vez que reconocerla significará *ipso facto* incorporarla ya de hecho y de derecho a la comunidad.

Esa individualidad natural en la que comienza el proceso mítico que ha de tener por resultado un mundo de relaciones universales de reconocimiento es la *autoconciencia*, en la cual el yo, «en cuanto enjuiciador, tiene ante sí un objeto que no es distinto de él —*sí mismo*—»²³⁵, pero que a la vez es resultado —y por tanto fundamento— de la *conciencia*. Ésta, por su parte, ha devenido —a partir del alma— al situarse el yo en cuanto que universalidad abstracta²³⁶ frente a la vida natural del alma como frente a un objeto:

«Yo» es la referencia infinita del espíritu a sí, pero como referencia *subjetiva* o como *certeza de sí mismo*; la identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta pura identidad ideal consigo, y el contenido de aquélla es [ahora] *objeto* para esta reflexión que-está siendo para sí. La pura y abstracta libertad para sí desprende de sí su determinidad, la vida natural del alma, como [algo] igualmente libre, como *objeto autosuficiente*, y de éste como *exterior al yo* es de lo que «yo» primeramente sabe y es así conciencia²³⁷.

De este modo, el sujeto individual en el que comienza el proceso es ya universal, pero sólo abstractamente, y se encuentra referido a lo que podría concretarlo como a un objeto exterior y meramente natural.

²³⁴ La ficción hegeliana de un estadio anterior a esta libertad no podrá consistir, como ocurre en las teorías modernas del contrato social, en un «estado de naturaleza» en el que individuos aislados entre sí dispongan ya de alguna clase de libertad, como por ejemplo la del arbitrio, pues incluso esta libertad individual sólo se alcanza para Hegel en cuanto que miembro del Estado. Una ficción de este tipo podría servir de legitimación de la contraposición entre la universalidad formal y la naturalidad del contenido propia del mundo moderno de la producción y del consumo, pero la *Aufhebung* hegeliana de esta contraposición por medio de su concepto de la eticidad precisa de una ficción diferente. La negación de la individualidad natural en cuanto que inmediata que tiene lugar en virtud de dicha *Aufhebung* se distingue netamente del tipo de renuncia a una libertad sin límites a la que se comprometen los individuos en las teorías del contrato. En este segundo caso, no tiene lugar una negación de la propia naturalidad, sino únicamente una limitación de la misma en función de la coexistencia social: con la salvedad de este límite externo, el individuo permanece siempre engolfado en sus contenidos naturales, enredado así en esa característica contradicción en la que consiste el arbitrio. Para Hegel, sin embargo, la propia naturalidad tiene que ser negada, y los contenidos producidos a partir del espíritu, lo que se consigue como hemos visto supeditando el individuo singular al todo ético —y no a la inversa, poniendo el Estado al servicio del individuo, como ocurriría en las teorías del contrato—.

²³⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 423, p. 475 (W 10. 212).

²³⁶ Cf. *ibid.*, § 412, p. 469 (W 10. 197).

²³⁷ *Ibid.*, § 413, pp. 469-470 (W 10. 199).

Cuando esta conciencia deviene autoconciencia carece inicialmente de realidad, «pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto»²³⁸. Sin embargo, por ser «la primera negación de la conciencia; se encuentra también afectada, por tanto, por un OBJETO exterior que es formalmente la negación de ella»²³⁹. Por ello ocurre que:

En tanto la conciencia, y en general la negación, está ya en sí superada en el yo=yo, la autoconciencia como esta certeza de sí misma frente al OBJETO es el *impulso* a poner lo que ella es en sí, es decir, es el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto, y viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad, a superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo; las dos cosas son una y la misma, a saber, la identificación de su conciencia y autoconciencia²⁴⁰.

Esta identificación de la conciencia y la autoconciencia no puede lograrse, sin embargo, en la mera satisfacción que se alcanza en un objeto exterior «carente de mismidad» que «sólo es devorado». Al satisfacerse de este modo, «el yo sigue estando determinado como singular». Por ello, el deseo —ese impulso que busca satisfacción— es «*destructivo* en general», con lo que «en la satisfacción el deseo se reproduce»²⁴¹. La autoconciencia comienza, de este modo, repitiendo meramente el proceso de la asimilación animal, que igualmente «regresa permanentemente desde la satisfacción al estado de menesterosidad»²⁴².

La identificación de la conciencia y de la autoconciencia sólo se logrará «en la conciencia de un OBJETO *libre* en el cual [el] yo tiene el saber de sí en tanto que yo, pero que está también aún fuera de él»²⁴³. Se trata de «[l]a autoconciencia que reconoce», que es «una autoconciencia para una autoconciencia»²⁴⁴. Ahora bien, la autoconciencia no encuentra de manera inmediata otra autoconciencia en la cual pueda saberse a sí misma, puesto que, en cuanto que inmediatas, cada una de ellas tiene su *ser para otro* en su propia corporeidad natural, con lo que cada una está para la otra solamente como un objeto natural²⁴⁵. Pero, al mismo tiempo, cada una

²³⁸ *Ibid.*, § 424, p. 476 (W 10. 213).

²³⁹ *Ibid.*, § 425, p. 476 (W 10. 213).

²⁴⁰ *Ibid.* § 425, p. 476 (W 10. 213-214). Valls Plana escribe en versalita la palabra «OBJETO» para indicar que la palabra alemana que así está vertiendo al castellano es *Objekt*; «objeto» traduce por su parte *Gegenstand* (cf. *ibid.*, p. 48).

²⁴¹ *Ibid.*, § 428, p. 477 (W 10. 218).

²⁴² *Ibid.*, § 362, p. 419 (W 9. 475). Vid. Vittorio Hösle, *Hegels System*, pp. 370-371.

²⁴³ *Ibid.*, § 429, pp. 477-478 (W 10. 218).

²⁴⁴ *Ibid.*, § 430, p. 478 (W 10. 219).

²⁴⁵ Así, en la *Fenomenología* de 1807, leemos: «[S]urgiendo así, de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el *ser de la vida* —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aún no han realizado la una para la otra el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como

se tiene a sí misma por un yo=yo, por una idealidad pura²⁴⁶, independiente por tanto de su mera naturalidad. Esta situación genera la lucha por el reconocimiento. En efecto, la autoconciencia —o sea, cada una de las autoconciencias— no está dispuesta a ser tratada como un objeto natural inmediato, que es lo que la otra autoconciencia pretende hacer con ella. Pero esto es también lo que ella pretende hacer con la otra, o sea, tratarla como si fuera un objeto natural inmediato, cosa que la otra asimismo por su parte ha de rechazar²⁴⁷. De este modo, al dirigirme negativamente contra ese objeto para mí carente de mismidad, y encontrarme con que el otro hace por su parte lo mismo conmigo²⁴⁸, me veo por primera vez en la tesitura de tener que despreciar de manera efectiva mi propia inmediatez —o sea, de exponerme a la muerte— si es que quiero conseguir lo que me propongo, que es superar la inmediatez del otro. Así, Hegel caracteriza la lucha por el reconocimiento en la *Enciclopedia* de la siguiente manera:

Este proceso es una *lucha*, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio *sentimiento de sí* y su ser *para otro*, así como la referencia que la media con ellos²⁴⁹.

De este modo, ambas autoconciencias se exponen a la muerte en la lucha, *negando con ello cada una su propia naturalidad inmediata*²⁵⁰. La naturalidad hasta ahora no

puro ser para sí, es decir, como autoconciencias». G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1966, p. 115 / *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel Werke 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 148. En adelante citaremos esta obra como *Fenomenología*, indicando entre paréntesis la referencia de la edición de las obras completas.

²⁴⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 424, p. 476 (W 10. 213).

²⁴⁷ «Cada uno de los sujetos autoconscientes que se relacionan entre sí, en cuanto que tienen existencia inmediata, son *naturales, corporales*, y por tanto existen en la forma de una *cosa* sometida a una *violencia extraña*, y en cuanto que tal se presentan el uno al otro. Pero al mismo tiempo son absolutamente *libres* y no pueden permitir ser tratados por el otro como una mera existencia *inmediata*, como algo meramente *natural*». *Enzyklopädie III*, § 431 Z (W 10. 220).

²⁴⁸ A diferencia de lo que ocurre con el objeto que no es autoconciencia, que «no puede oponer ninguna resistencia a esta actividad [a la actividad propia del yo] en tanto que en sí y para la autoconciencia [es] lo carente de sí mismo (...)». *Enciclopedia*, § 427, p. 477 [W 10. 216]. El primer encorchetado es nuestro.

²⁴⁹ *Ibid.*, § 431, p. 478 (W 10. 219-220).

²⁵⁰ Así, en el agregado al párrafo anteriormente citado, leemos: «Los hombres tienen que querer (...) reencontrarse el uno en el otro. Pero esto no puede suceder entretanto los mismos permanezcan engolfados en su naturalidad, en su inmediatez, pues ésta es precisamente la que excluye al uno del otro e impide que sean el uno para el otro como libres. La libertad exige por tanto que el sujeto autoconsciente no deje existir su propia naturalidad ni tolere la naturalidad de otro, sino que más bien, indiferente frente a la existencia, ponga en juego en la contienda singular inmediata, para la consecución de la libertad, la vida propia y la ajena. Sólo a través de la *lucha* puede por tanto ganarse la libertad». *Enzyklopädie III*, § 431 Z (W 10. 220).

había sido efectivamente negada, sino que simplemente constituía el objeto exterior a la universalidad abstracta del yo, así que la negación de la propia naturalidad —cuya génesis Hegel necesita reconstruir para justificar la relación ética— sólo tiene lugar en virtud de la relación que se establece con otra autoconciencia.

Ahora bien, si bien el sentido de la lucha es el de la negación de la propia naturalidad que sólo tiene lugar cuando dos autoconciencias se encuentran, en la lucha esta negación sólo podría ser una negación abstracta, sin conservación: de ser llevada hasta sus últimas consecuencias, la lucha a muerte sólo podría significar la eliminación efectiva de al menos una de las autoconciencias. En tal caso, con la lucha no se habría logrado nada que pudiera situar este momento como elevado sobre el momento anterior de la mera satisfacción de un deseo animal. Pues aun cuando la autoconciencia que quedara con vida se hubiera expuesto a la muerte en la lucha, no habría logrado sin embargo *presentarse ante* la otra autoconciencia como quien efectivamente ha hecho esa abstracción de su naturalidad. Seguiría siendo por tanto autoconciencia individual inmediata, un mero yo=yo indiferenciado y abstracto²⁵¹. Pero la lucha por el reconocimiento *ha de* conducir a otro resultado.

En efecto, «para nosotros», la vida, siendo la existencia de la libertad, es tan esencial como ella. La autoconciencia singular todavía no sabe esto —pues la libertad todavía no es para ella— pero, precisamente porque *ha de llegar a saberlo* —o porque lo sabe ya en sí—, acontece que «uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular pero renuncia a su ser-reconocido, mientras que el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero como por aquel [que queda] sometido: la *relación del señorío y la servidumbre*»²⁵².

Ahora cada autoconciencia individual es para la otra: una sólo es amo porque la otra es esclavo y viceversa. Se trata, por tanto, de una relación entre particulares en la que se supera el carácter *excluyente* que la individualidad tenía antes de la lucha por el reconocimiento²⁵³. Sin embargo, en la medida en que se trata de una relación carente de universalidad, quienes en ella se relacionan *todavía no han llegado a deponer su individualidad natural*. En la lucha, el que deviene amo ha negado su immediatez, pero esta negación ha sido unilateral, por lo que el amo

²⁵¹ «Mediante la muerte (...) la naturalidad se niega de hecho y, con ello, al mismo tiempo, se disuelve su contradicción con lo universal, con el yo. Pero esta disolución es sin embargo enteramente *abstracta*, sólo de tipo *negativo*, no *positivo*. Pues aun cuando de los dos que luchan por su reconocimiento recíproco sólo uno sucumba, el reconocimiento no se efectúa; el que resta existe tan poco como el fenecido como reconocido». *Ibid.* § 432, Z (W 10. 221).

²⁵² *Enciclopedia*, § 433, p. 479 (W 10. 223).

²⁵³ «La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo *otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta *immediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*». *Fenomenología*, p. 115 (W 3. 147-148).

sigue distinguiéndose del esclavo, que ha preferido la vida. Por ello, si bien el amo, al exponerse a la muerte en la lucha, se ha situado por encima del ser natural, *junto con su vida ha permanecido el momento anterior del deseo animal*, el cual, al haber sido negado en la lucha de un modo meramente abstracto, no se ha visto mediado con la *pura abstracción* de la autoconciencia. Así, lo que no ha podido producirse todavía es esa deposición de las exigencias de la propia particularidad natural en función de lo universal *concreto* que sabemos que tendrá lugar en la esfera del espíritu objetivo.

No obstante, si bien el amo ha permanecido en el momento anterior del deseo animal, ahora no se satisface ya de un modo inmediato, sino mediado por el esclavo, que transforma la cosa para el amo —ya que éste, al hallarse por encima del ser natural, es también la potencia situada por encima del esclavo, que es dependiente del ser natural²⁵⁴—. Pero entonces, en cuanto que el amo se limita al goce de los objetos que le son transformados por el esclavo, no existe ningún principio que pudiera llevar a que él creara una distancia con la satisfacción de su deseo individual, distancia que sin embargo es necesaria para poder llegar a deponer ese deseo en función de la satisfacción de una naturalidad en general. Sin embargo, el esclavo, precisamente en la medida en que trabaja para el amo, ya no se relaciona con la naturaleza exterior a la manera de la individualidad excluyente que antes era, meramente destruyendo y devorando el objeto: ahora se relaciona con esa naturaleza transformándola para proporcionar objetos que satisfagan al amo, de suerte que «[...] mata] su querer particular y obstinación» y «supera la inmediatez interior del deseo»²⁵⁵. Ahora bien:

Esa obediencia servil configura (...) sólo el *comienzo* de la libertad, porque aquello a lo que en ella se somete la individualidad natural de la autoconciencia no es la voluntad racional, verdaderamente *universal y existente en y por sí*, sino la voluntad *individual y accidental* de otro sujeto. De este modo, aquí sólo aparece meramente *un* momento de la libertad, la *negatividad* de la individualidad egoísta, mientras que el lado *positivo* de la libertad sólo recibe realidad efectiva cuando, por una parte, la autoconciencia servil, desprendiéndose tanto de la individualidad del señor como de la suya propia,

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 117-118 (W 3. 145-146). Hegel presenta la dialéctica del amo y el esclavo en la *Enciclopedia* de manera extremadamente comprimida, por lo que deberemos apoyarnos en algunos puntos en la *Fenomenología* de 1807. No es en todo caso ni mucho menos nuestra pretensión realizar un análisis exhaustivo, ni tan siquiera una exposición detallada, de la misma. Para los fines del presente argumento resulta suficiente con hacer notar cómo los distintos elementos de la relación entre el amo y el esclavo están diseñados de tal manera que esta relación pueda hacer de bisagra entre la individualidad excluyente, aislada y meramente natural —o deseante—, inicialmente supuesta por Hegel, y el tipo específico de relación de la comunidad humana con la naturaleza interior y exterior que caracterizará a la eticidad hegeliana.

²⁵⁵ *Enciclopedia*, § 435, p. 480 (W 10. 224).

aprehende lo *en y por sí racional* en su *universalidad* independiente de la particularidad de los sujetos; y cuando, por otra parte, la autoconciencia del señor, a través de la *comunidad* de la necesidad y del cuidado para la satisfacción de la misma que tiene lugar entre él y el siervo, así como a través de la intuición de la superación, que le es objetiva en el siervo, de la voluntad individual inmediata, es llevado a reconocer esta superación también en referencia a él mismo como lo verdadero, y a someter por tanto su propia voluntad egoísta a la ley de la voluntad existente en y por sí²⁵⁶.

Este lado positivo de la libertad se alcanza en virtud de la transformación del mundo que tiene lugar por parte del siervo —pero siempre en razón de la propia relación que éste establece con el señor—, que lo convierte en un mundo en el cual la relación del señorío y la servidumbre ya no tiene cabida²⁵⁷. En efecto, el trabajo del siervo, aunque inicialmente orientado a la satisfacción del amo, y por tanto a la satisfacción de un deseo individual, no va a ser sin embargo, y precisamente sobre la base de la relación que ha establecido con la otra autoconciencia desde el comienzo —o sea, desde la lucha— una transformación meramente individual de la naturaleza. Pues, en la lucha, el esclavo ha temido por su vida, se ha sentido angustiado no por esto o por aquello, sino por su esencia entera, de suerte que la absoluta negatividad de la autoconciencia no sólo es para él —en el amo— sino también en él mismo. Y es ahora esta negatividad absoluta la que el esclavo coloca hacia afuera en la formación del objeto, que no consume, sino que permanece ante él, de suerte que en él tiene su propia conciencia de sí: «la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*»²⁵⁸.

Pero esta transformación, en cuanto que negación absoluta, ha de significar necesariamente el fin de la relación de esclavitud. Pues por ella se suprime el mundo dado en el que el amo era amo y el esclavo, esclavo; esto es, el mundo natural que el amo había negado de un modo meramente abstracto y al que el esclavo se había sin embargo vinculado. El amo estaba por encima del esclavo porque se había puesto por encima del ser natural, pero este ser natural es el que ha sido suprimido: no en sus aspectos particulares, en cuyo caso seguiría tratándose de la naturaleza, sino *de modo absoluto*.

En la *Enciclopedia*, esta dialéctica resulta en la *autoconciencia universal*, que constituye una relación de reconocimiento recíproco consistente en un *saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo* que pasa por una *negación de la inmediatez o deseo* de cada uno de los que así se reconocen:

²⁵⁶ *Enzyklopädie III*, § 435 Z (W 10. 225-226).

²⁵⁷ Nos basamos aquí en la interpretación de Alexander Kojève en *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (más arriba referida).

²⁵⁸ *Fenomenología*, p. 120 (W 3. 154).

La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre²⁵⁹.

La relación de reconocimiento recíproco se vincula así con la producción, mediante el trabajo, de un mundo no natural, en el que ya no se satisface el deseo individual por el deseo individual mismo —o, dicho de otro modo, ya no se satisface un deseo animal—, sino que —como sabemos—, la satisfacción del particular está supeditada al todo ético y sólo tiene razón de ser como soporte suyo. Sólo teniendo presente este resultado que Hegel pretende alcanzar de la universalidad concreta o el todo ético, puede comprenderse el diseño de la ficción mítica que lo precedería.

En efecto, el propio proceso del reconocimiento se inició en virtud de la exigencia de la identificación de la conciencia y la autoconciencia: lo que cada autoconciencia buscaba era *saberse en la otra como sí misma*. Pero esta exigencia sólo se explica por la ulterior subordinación del reconocimiento horizontal al reconocimiento vertical: *podré reconocerme en el otro como mí mismo sólo cuando ambos nos reconozcamos en el todo ético como en nuestra propia sustancia*²⁶⁰; o, en nuestros términos, podré reconocerme en el otro como mí mismo cuando lo que reconozca en él sea su máscara —a la vez que yo me tenga a mí mismo por mi máscara—, y no algo así como su «individualidad personal» o su «personalidad», que en el planteamiento hegeliano se reduce a una *individualidad natural* que resulta *aufgehoben* en la *naturalidad en general*. Por ello, la nota que sigue al parágrafo de la *Enciclopedia* que presenta la autoconciencia universal remite al espíritu objetivo al afirmar lo siguiente:

Esta reaparición universal de la autoconciencia, el concepto, el cual se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama²⁶¹.

²⁵⁹ *Enciclopedia*, § 436, pp. 480-481 (W 10. 226).

²⁶⁰ Esto resulta muy claro en algunos pasajes de la *Fenomenología* como el siguiente: «[S]olamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo, o sea la certeza de no encontrar en la realidad que es más que a sí mismo; está tan cierto de los otros como de sí. Intuyo en todos que son para sí mismos solamente esta esencia independiente, como lo soy yo; intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos». *Fenomenología*, p. 210 (W 3. 266).

²⁶¹ *Enciclopedia*, § 436, pp. 481 (W 10. 226).

Es precisamente la pretensión que Hegel atribuye a la autoconciencia de saberse en la otra como sí misma lo que le permite llegar a la negación de la propia individualidad natural en el momento en que dos autoconciencias inmediatas entablan una relación. Pero que mi autoconciencia excluya mi propia individualidad personal, que se reduzca a esa vacuidad del yo=yo, es a su vez algo que Hegel sólo ha conseguido justificar —o sea, exponer como un resultado— a partir del modo como ha concebido de entrada la conciencia a partir de la cual ha devenido la propia autoconciencia: como una libertad abstracta que tiene a su propia naturalidad como objeto. Gracias a este comienzo fenomenológico, *Hegel ha conseguido hacer pasar lo propio de cada cual, lo individual, lo peculiar* —o sea, justamente lo que diferencia a unos individuos de otros— *como algo meramente natural*. Sólo bajo esta condición le resulta posible presentarlo ulteriormente como *aufgehoben* en la eticidad: como *negado* pero a la vez *conservado* en la naturalidad en general.

Ahora bien, esa relación, que como contrafigura de la libertad es una relación de esclavitud, se caracteriza precisamente, como hemos visto, porque en ella los singulares que se relacionan *no han llegado todavía a deponer su individualidad inmediata natural o su particularidad*. En esta medida, una de las funciones fundamentales del mito de la relación entre el amo y el esclavo —aunque no sea una función ni tan siquiera implícita sino que se encuentre por así decir soterrada— es la de conjurar el peligro constante y permanente de que la individualidad personal quiera valer en sus relaciones personales más allá de su máscara social y de su subordinación a la naturalidad en general: lo que el mito afirma es que una individualidad que quiera eso es una individualidad todavía sólo inmediata o natural —o sea, no elevada a la espiritualidad²⁶²— que esclaviza o que se deja esclavizar²⁶³. Pero entonces, por lo mismo, este mito tenía que comenzar en una concepción del sujeto individual que hiciera aparecer la *relación universal* entre los sujetos como únicamente posible mediante la deposición de la propia individualidad; que es a lo que en efecto sirve la concepción hegeliana de la autoconciencia inmediata.

²⁶² Téngase siempre presente que lo que nosotros llamamos «naturalidad en general» es, en el planteamiento de Hegel, la naturalidad elevada a la espiritualidad. Cf. *supra* en el apartado 2.

²⁶³ Por este motivo hemos calificado aquí de «ficción mítica» la lucha por el reconocimiento y la relación entre el amo y el esclavo, dado que, como los mitos en general, cumple una función legitimadora y estabilizadora de la sociedad.

4.2. La ocupación del lugar que correspondería a una antropogénesis evolucionista: la posibilidad de una fundamentación trascendental de los seres humanos en sus relaciones universales y la dificultad inherente al tipo de relación de fundamentación pretendida por Hegel

La ficción de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el amo y el esclavo nos sitúa no tanto en un momento meramente prehistórico cuanto en un escenario prehumano, por cuanto que la autoconciencia inmediata en la que comienza ese proceso no deviene libre, y por tanto auténticamente humana, hasta que el proceso ha concluido con el establecimiento de la autoconciencia universal. Sin embargo, no por ello se trata tampoco de un mero organismo animal:

La autoconciencia no es meramente un ser vivo sino que *sabe* de su vida, y la tiene por propia. Exige pues ser *reconocida* como algo superior a la vida misma. Algo que sólo puede hacer otra autoconciencia²⁶⁴.

En esta medida, el proceso del reconocimiento únicamente puede caracterizarse como humanizador o antropogénico cuando se entiende que lo que deviene es el ser humano libre —el ser humano propiamente humano, si se quiere— a partir de algo así como el «animal humano». Por ello, en la *Enciclopedia* de Hegel, en lugar de una antropogénesis en un sentido actual del término —o sea, de la génesis o del surgimiento del hombre a partir del animal—, lo que encontramos es, *en primer lugar*, una emergencia *para nosotros* —y por tanto no un surgimiento— del espíritu como tal a partir de la naturaleza —como se sabe, en virtud de la muerte del individuo²⁶⁵—, siendo su primera configuración individual o singular —el alma y, ulteriormente, la conciencia²⁶⁶—; y, *en segundo lugar*, un nuevo proceso por el cual a partir de este *espíritu singular* —o del «animal humano»— deviene el *espíritu universal* —o sea, el ser humano libre o auténticamente humano, si se quiere—.

Si la autoconciencia individual puede entenderse como un «animal humano» ello es así en cuanto que, por una parte, vive todavía materialmente en un mundo natural en el que satisface su deseo animal —que con ello meramente se reproduce, exactamente de la misma manera que ocurría con el proceso de la asimilación animal—, pero, al mismo tiempo, por el lado de la forma está ya abstractamente cierta de sí misma, siendo esta certeza abstracta de sí la que conduce a la lucha por el reconocimiento cuando dos autoconciencias individuales pretenden tratarse la una a la otra como objetos naturales. Esta caracterización de la

²⁶⁴ F. Duque, *La era de la crítica*, p. 518.

²⁶⁵ Cf. *Enciclopedia*, §§ 375-376, pp. 429-430 (W 9. 535-539).

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, §§ 388 ss., pp. 440 ss. (W 10. 43 ss.)

autoconciencia inmediata es la que le ha permitido a Hegel, como hemos visto, presentar al sujeto individual como únicamente capaz de establecer relaciones universales con los otros mediante la negación de su propia individualidad personal —una vez que ésta ha sido previamente considerada como una mera naturalidad inmediata—.

Ahora bien, Hegel consigue justificar la no-naturalidad que le atribuye al sujeto individual en el que da comienzo la dialéctica de la autoconciencia, esto es, aquello en virtud de lo cual ese sujeto no es un mero animal —la certeza abstracta de sí— introduciendo el proceso del reconocimiento en el marco de la relación de anterioridad característica del desarrollo lógico de las determinaciones del concepto del espíritu. Así, el modo de ser anterior de la autoconciencia inmediata sería el propio de ese desarrollo lógico, al constituir el resultado de la dialéctica de la «conciencia en cuanto tal»²⁶⁷. De este modo, la no-naturalidad de ese sujeto que sin embargo vive todavía en un mundo natural se justificaría en virtud de la relación lógica de fundamentación según la cual el resultado es fundamento de lo que le precede; o, dicho de otro modo, la no-naturalidad de los sujetos inicialmente aislados *se fundamentaría* en unas relaciones universales que sin embargo ellos *todavía* han de establecer. Sin esta relación de fundamentación, la no-naturalidad formal de la autoconciencia inmediata no pasaría de ser un mero supuesto *ad hoc* introducido por Hegel para lograr justificar a partir de él la exigencia de la deposición de la propia individualidad personal en las relaciones éticas.

Al introducir así la ficción mítica de la lucha por el reconocimiento y de la relación del señorío y la servidumbre en el marco del desarrollo lógico del concepto del espíritu, lo que Hegel consigue hacer es presentar la eticidad o el estado de reconocimiento (*Anerkanntsein*), en el que las relaciones de los sujetos entre sí son ya universales, como algo que en cierto sentido rige ya de antemano, en cuanto que *los sujetos individuales y sus cualidades espirituales* —en particular, la no-naturalidad de la autoconciencia inmediata— *se encontrarían fundados en él*, sin hacer sin embargo de dicha relación universal una *condición trascendental de posibilidad de las propias características espirituales del sujeto individual*. De haber sido éste el caso, habría carecido por completo de sentido el *hiato* que Hegel introduce entre el *comienzo* de la libertad objetiva a raíz de las relaciones de lucha y de esclavitud —que no son todavía las relaciones universales y libres— y el *principio sustancial* de la libertad objetiva:

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, §§ 418-423, pp. 473-475 (W 10. 205-212).

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La *violencia* que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*, aunque sea momento *necesario* y *justificado* del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial*²⁶⁸.

El principio sustancial de la libertad objetiva, el derecho —como «reino de la libertad realizada»²⁶⁹, no como mero derecho abstracto—, en el que se funda la no-naturalidad de las autoconciencias inmediatas —si es que ella no ha de ser un mero supuesto *ad hoc*— no es el principio de las relaciones que estas autoconciencias inmediatas entablan entre sí en un primer momento. Por ello, estas relaciones, las de la lucha y la esclavitud, solamente son *generadoras*, y no *constituyentes* ni de la libertad objetiva ni de las características subjetivas específicas de los sujetos libres ni tampoco de la propia no-naturalidad de las autoconciencias inmediatas²⁷⁰. Pero, por su parte, el hiato que estas relaciones de lucha y de esclavitud abren entre «el estado de la autoconciencia abismada en el deseo y singularidad» y el «estado de la autoconciencia universal» supone que *tampoco* el «principio sustancial» de la libertad objetiva puede ser el *principio constituyente de la no-naturalidad* que, pese a encontrarse abismada en el deseo y la singularidad, caracteriza a la autoconciencia inmediata²⁷¹.

Pues, en efecto, si las relaciones universales y libres fueran una condición trascendental de posibilidad del ser humano, el propio «principio sustancial» de esas relaciones sería el que explicaría el «comienzo» o la génesis —la *Veranderung*— del ser humano *a partir de un sujeto previo íntegramente natural* —o sea, a partir del

²⁶⁸ *Ibid.* § 433 N, p. 479 (W 10. 223).

²⁶⁹ *Filosofía del derecho*, § 4, p. 77 (W 7. 46).

²⁷⁰ Estamos de acuerdo con Julio de Zan en que la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento no es un acontecimiento moral, como quiere Honneth —esta vez en su conocida obra de 1992 *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona, Crítica. Grijalbo Mondadori, 1997)—, sino *antropogénico* [cf. J. de Zan, «La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral», *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, 8/16 (2007), pp. 45-67]. Sin embargo, no podemos suscribir la idea de que en el capítulo IV de la *Fenomenología* la «finalidad» de la figura de la lucha sea «reconstruir el proceso de la constitución de la autoconciencia universal y las condiciones ontológicas trascendentales de la intersubjetividad en general» (*ibid.*, p. 48). Más bien, lo que vamos a tratar de argumentar es que el acontecimiento antropogénico del que en efecto se trata *debería consistir* en esa «reconstrucción de las condiciones ontológicas trascendentales de la intersubjetividad», pero que, en Hegel, ni consiste en esa reconstrucción ni puede hacerlo en razón del tipo de universalidad que toma como criterio.

²⁷¹ Ya vimos en el apartado 3 —especialmente en el subapartado 3.3—, que las relaciones intersubjetivas de la filosofía del espíritu objetivo no constituyen ni el todo ético ni a los sujetos que en ellas se relacionan, sino que el todo ético se autoconstituye —o está ya dado— y pone no sólo las relaciones intersubjetivas sobre las que se asienta sino asimismo a los sujetos que esas relaciones requieren —que se encuentran en ese todo siempre ya «alterados». Esta ausencia de un sentido constituyente de lo relacional en Hegel termina de perfilarse ahora.

animal— en virtud de la cual aquél deviene «no-natural» —o sea: universal—. De este modo, no habría hiato alguno entre un presunto sujeto natural pero ya en cierto respecto no-natural y el sujeto ya universal: el principio sustancial, esto es, las relaciones universales que llegarían a establecer ciertos sujetos previos íntegramente naturales, «alteraría» a esos sujetos constituyéndolos como sujetos universales y libres —o sea, si se quiere, como «no-naturales»—.

Esta perspectiva podría resultar compatible con el evolucionismo —o, al menos, es preciso puntualizarlo, con algunas interpretaciones no neodarwinistas de la teoría de la evolución que reconocen un significado evolutivo a las innovaciones funcionales adaptativas, a su vez no concebidas como determinadas de manera fisicalista desde la estructura²⁷²— si la determinación lógica de la universalidad que se tomara como criterio consistiera en *una estructura de las relaciones* que pudiera concebirse como devenida biológicamente, pero de suerte que, a su vez, el proceso genético de su estar deviniendo comportara, *por la propia estructura universal de la relación que así estuviera deviniendo*, un estar irrumpiendo de un nuevo orden, de suerte que fuera este nuevo orden de relaciones universales el que tallara o transformara a los sujetos previos a una escala ya específicamente humana. Si bien es cierto que, también aquí, hay que suponerle a esas relaciones un comienzo genético al que no se reduce su principio sustancial, la diferencia con el planteamiento hegeliano radica en que la no-naturalidad de los sujetos, que en ambos casos se encuentra fundada en ese principio sustancial, no es sin embargo, como ocurre en Hegel, anterior a ese principio sustancial *en ningún sentido posible de la anterioridad*.

Particularmente, en Hegel, la anterioridad del proceso del reconocimiento remite al hiato temporal —trátese de un tiempo mítico o de un tiempo real²⁷³— que va desde el comienzo de la lucha hasta el establecimiento de relaciones universales de reconocimiento. Es este hiato temporal el que no aparece cuando la relación de fundamentación de la no-naturalidad de los sujetos en el «principio sustancial» de la universalidad de sus relaciones se entiende en un sentido trascendental, ya que en este caso esa no-naturalidad sólo deviene —y por tanto sólo comienza— a partir de ese principio, una vez que éste se ha constituido a partir de un curso genético al que desde luego no se reduce, pero en el que, a diferencia de lo que ocurre en Hegel, los sujetos previos implicados no eran en todo caso ya «no-naturales».

²⁷² Cf. *infra* en el apartado 2 del capítulo III.

²⁷³ Según lo que hemos argumentado en el subapartado anterior, ese proceso que, comenzando en la autoconciencia singular, desemboca en la autoconciencia universal —y, con ella, en la eticidad—, no remitiría tanto a un antes estrictamente temporal cuanto a una suerte de *tiempo mítico*: el tiempo, precisamente, de la ficción mítica que sirve a justificar la eticidad moderna como algo de lo que ella resulta, pero que no puede decirse tampoco que *haya pasado* nunca.

De lo dicho se sigue que una constitución trascendental de los sujetos individuales en virtud de sus relaciones universales supondría que, ahí donde hay sujetos individuales que son ya espirituales —como es ya el caso de la autoconciencia inmediata—, estos sujetos están *siempre ya* implicados en relaciones universales. La primera configuración del espíritu sería entonces, *en todos los sentidos*, una configuración ya universal, y nunca sólo singular. Esto es, *antes* de la relación universal no habría, *en ningún sentido posible de la anterioridad*, espíritu que valiera. En este caso, no sería preciso *intercalar* entre el animal y el hombre libre esa figura hegeliana del «animal humano» —o sea, de la autoconciencia singular inmediata, natural por cuanto a su contenido y no-natural por cuanto a su forma—, ya que sería el establecimiento de relaciones universales el que constituiría trascendentalmente al hombre —ya plenamente humano— a partir del animal.

Dado que el tipo de concepción de la antropogénesis por la que estamos abogando no sería en absoluto incompatible con un criterio lógico, sino que precisamente *lo exigiría* como condición para entender la constitución trascendental —y a partir de ella la génesis— del ser humano a partir del animal, desde este punto de vista, resultaría insostenible una postura que pretendiera que el anti-evolucionismo de Hegel, por situarse «en otro plano» —por ejemplo ontológico y no empírico, o comoquiera que se conceptuara— no se habría visto en absoluto «tocado» por Darwin. Evidentemente, Hegel no pudo ser «refutado» por Darwin, dado que éste —como científico que era— no suministró un criterio lógico (o lógico-trascendental) para la antropogénesis, pero es este criterio lógico el que hay que encontrar si es que se quiere sostener la dimensión universal del ser humano, y por tanto su irreductibilidad a la vida zoológica, *haciéndose cargo al mismo tiempo de la inexcusable continuidad genética y evolutiva*. Lo que podemos aprender de Hegel es que la universalidad moderna no es un criterio lógico de este tipo, y que por tanto ella habrá de ser concebida sólo como una modulación posible —y probablemente límite— del tipo de universalidad desde el cual sí se nos haga concebible la constitución trascendental —y a partir de ello genética— del ser humano a partir del animal.

En todo caso, el procedimiento hegeliano que establece una relación de fundamentación entre la no-naturalidad de la autoconciencia inmediata en la que se inicia el proceso del reconocimiento y las *ulteriores* relaciones universales de reconocimiento no sólo resulta incompatible con cualquier tipo de concepción evolucionista, sino que, además, genera dificultades insalvables en el marco de la propia esfera del espíritu subjetivo. En efecto, la antecendencia mítica del proceso del reconocimiento no resulta sin más subsumible bajo la antecendencia que

caracteriza al desarrollo lógico del concepto del espíritu —y téngase en cuenta que de esta subsunción depende *la justificación* de la no-naturalidad que Hegel le atribuye a la autoconciencia en la que comienza dicho proceso—. Así, Hegel afirma de la entera esfera del espíritu subjetivo lo siguiente:

Este campo *sólo* tiene que ver con los sujetos *singulares* en cuanto tales, de modo que el espíritu universal sea llevado a la EXISTENCIA en ellos²⁷⁴.

Si el espíritu universal ha de ser llevado a la existencia en los sujetos singulares, éstos tendrán que tener una serie de determinaciones: así, por ejemplo, los sujetos singulares tendrán que ser sensibles²⁷⁵, pero tendrán que tener también hábito²⁷⁶ —sin el cual no podría instaurarse la costumbre ética²⁷⁷— y determinadas facultades teoréticas y prácticas, de las que se ocupa la tercera sección. El espíritu universal no podría ser llevado a la existencia en sujetos singulares que no dispusieran de las determinaciones que se presentan en la esfera del espíritu subjetivo —no podría por ejemplo ser llevado a la existencia en el organismo animal—. Ahora bien, la exposición de estas determinaciones no constituye para Hegel un mero análisis abstracto o externo —del entendimiento— en el que éstas fueran presentadas al lector meramente las unas *junto a* las otras, sino un presentarse de las determinaciones mismas en el que de las más abstractas se va avanzando, según una lógica dialéctica, a determinaciones cada vez más concretas que constituyen el fundamento de las anteriores. A su vez —y esto es lo que nos interesa notar aquí—, el desarrollo del concepto del espíritu se diferencia del siguiente modo del desarrollo de las determinaciones que caracteriza a la filosofía de la naturaleza:

La naturaleza concreta del espíritu comporta de suyo una dificultad peculiar para la contemplación, a saber, que los peldaños particulares y determinaciones del desarrollo de su concepto [cuando se pasa a otro peldaño] no se quedan atrás como EXISTENCIAS particulares y enfrentadas a sus configuraciones más profundas como acaece en la naturaleza exterior (...). Por el contrario, las determinaciones y peldaños del espíritu están esencialmente en los estadios superiores de desarrollo tan sólo como momentos, estados o determinaciones.

²⁷⁴ *Enciclopedia*, § 387 N, p. 440 (W 10. 39). Valls Plana escribe en versalita la palabra «EXISTENCIA» para indicar que la palabra alemana que así está vertiendo al castellano es *Existenz*; «existencia» traduce por su parte *Dasein*. (cf. *ibid.*, p. 48).

²⁷⁵ Cf. *ibid.*, §§ 400-401, pp. 449-452 (W 10. 97-101).

²⁷⁶ «Se suele hablar con desprecio del hábito, tomándolo como algo sin vida, contingente y particular. El contenido enteramente contingente es desde luego susceptible de recibir la forma del hábito (...). Pero al mismo tiempo el hábito es lo más esencial de la *existencia* de toda espiritualidad en el sujeto individual, para que el sujeto, como *inmediatez* concreta, sea como idealidad *anímica*, para que el contenido religioso, moral, etc., le *pertenezca* a él en tanto es *este sí mismo*, en tanto es *esta* alma, y no esté en él como mero *en sí* (como disposición), ni como sensación transitoria o representación, ni tampoco como interioridad separada del hacer y de la realidad efectiva, sino que sea su ser». *Enciclopedia*, § 410 N, p. 467 (W 10. 187).

²⁷⁷ Cf. *Filosofía del derecho*, § 151, pp. 272 (W 7. 301).

Por ello sucede que en una determinación inferior, más abstracta, se muestra ya lo superior empíricamente presente, como en la sensibilidad, por ejemplo, [se muestra empíricamente] todo lo superior espiritual como contenido o determinación²⁷⁸.

Dado que «en una determinación inferior» «se muestra ya lo superior empíricamente presente», no se trata únicamente de que las determinaciones inferiores y más abstractas del espíritu permanezcan como momentos en los estadios superiores, sino de que *sólo así, en cuanto que tales momentos* de los estadios superiores, *tienen existencia*. Así, por ejemplo, no existen almas que sean «el sueño del espíritu»²⁷⁹ al margen de la conciencia o del espíritu mismo.

Sin embargo, la relación de esclavitud, a diferencia de lo que ocurre con el resto de las determinaciones de la esfera del espíritu subjetivo, no puede entenderse como un peldaño que esté presente en los momentos superiores de desarrollo como un momento, estado o determinación, ya que dicha relación *precisamente violaría el precepto del derecho abstracto*. Así, lejos de constituir un momento de los estadios superiores —como lo es por ejemplo, según la cita anterior, la sensibilidad respecto del contenido espiritual—, la esclavitud constituye más bien *una contrafigura* del estado de reconocimiento propio de la eticidad. Pero entonces, si no se encuentra como momento en los estadios superiores, sino precisamente como algo ya superado —pero en el sentido de abolido— parece que tiene que tratarse de una *existencia que sí se ha dejado atrás* —en algún sentido, sea éste histórico-real o mítico—. Esta idea se ve confirmada por la consideración de Hegel que ya hemos tenido ocasión de comentar según la cual «[l]a lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados»²⁸⁰.

De este modo, en el caso del proceso dialéctico de la autoconciencia, y teniendo en cuenta que la relación del señorío y la servidumbre da paso a la autoconciencia universal, parece que tendríamos que entender aquella indicación de Hegel más arriba citada en el sentido de que la filosofía del espíritu subjetivo se ocuparía de mostrar el *proceso real, empíricamente acontecido como comienzo fenoménico de los estados*, por el que el espíritu universal es llevado a la existencia en los sujetos singulares. Parecería por tanto que este ser llevado del espíritu universal a la existencia en los sujetos singulares se dice respecto de la esfera del espíritu subjetivo en dos sentidos, uno sólo lógico, para las secciones primera y tercera, así

²⁷⁸ *Enciclopedia*, § 380, p. 435 (W 10. 16-17).

²⁷⁹ *Ibid.*, § 389, p. 441 (W 10. 43).

²⁸⁰ *Ibid.*, § 433 N, p. 479 (W 10. 223).

como para las determinaciones generales de la dialéctica fenomenológica, y otro histórico-real —o acaso mítico²⁸¹— para la dialéctica de la autoconciencia. Evidentemente, el problema de este doble sentido en el que cabe entender la anterioridad propia de la esfera del espíritu subjetivo se relaciona con la asimismo problemática introducción en esta esfera —que en principio versa sin más sobre el espíritu subjetivo— de la dimensión de la intersubjetividad.

En efecto, *por una parte*, Hegel tiene que analizar lo que antes se habían denominado «facultades» de los sujetos —que él pretende organizar conforme a una lógica que va de las inferiores y más abstractas a las superiores y más concretas—, las cuales están implícitas —o sea, contenidas como momentos— en los sujetos que forman parte de un todo ético —y que están por tanto ya universalmente relacionados entre sí—. Pero, *por otra parte*, en la medida en que el todo ético, aun cuando dentro de su planteamiento se presente como autoconstituido, ha aparecido en un determinado momento sobre la faz de la Tierra, Hegel tiene también que dar cuenta de cómo ha podido tener lugar esta aparición. Ahora bien, el «principio sustancial» que toma como criterio —su criterio de universalidad— le obliga a pensar el proceso del devenir del todo ético, esto es, de su *hacer aparición* sobre la faz de la Tierra, como hemos visto, como algo que ha tenido lugar a partir de sujetos previamente aislados, no relacionados entre sí, *que sin embargo son ya en cierto sentido no-naturales*. Como hemos indicado ya, Hegel consigue hacer esto *enmarcando* el paso de esos sujetos previos no relacionados a las relaciones universales éticas *dentro* de la exposición del espíritu subjetivo, lo que le permite *partir* de la característica subjetiva que necesita para dar comienzo en ella al proceso del reconocimiento —la certeza abstracta de sí de seres por lo demás todavía naturales—. Pero el problema, lo que hace que esta operación sea ilegítima —con independencia de su incompatibilidad con el evolucionismo—, es que esas características del espíritu subjetivo *constituyen sólo momentos de los sujetos que se encuentran ya universalmente relacionados entre sí*, por lo que partir de una de una de esas determinaciones del espíritu subjetivo como comienzo del proceso por el cual *han de llegar todavía a devenir* las relaciones universales es una rigurosa petición de principio.

Así pues, en la filosofía del espíritu subjetivo, Hegel *mezcla confusamente* la consideración de las características subjetivas que han de tener los individuos que se encuentran relacionados universalmente entre sí —que son las que en principio

²⁸¹ En todo caso, la remisión a este tiempo mítico no sólo no permite resolver la cuestión relativa a la unidad del enfoque o del tema de la filosofía del espíritu subjetivo, sino que introduce un nuevo sentido de la anterioridad que no siendo temporal o histórico-real tampoco constituye una anterioridad lógica en el sentido del desarrollo del concepto del espíritu.

constituyen el tema de esta esfera— y la del modo como llega a establecerse la intersubjetividad universal a partir de sujetos previos; y lo hace porque el criterio de la universalidad que maneja *no le deja otra salida*²⁸².

De esta manera, el mito del amo y el esclavo se revela como la piedra de toque en la que viene a ponerse de manifiesto el verdadero callejón sin salida al que conduce el intento hegeliano de pensar el problema de la relación entre la naturaleza y el espíritu a partir de una concepción de este último basada en la asunción de que la universalidad propia de la modernidad es la única verdadera — aun cuando contenga en sí, *aufgehoben*, tipos de libertad históricamente previos que en todo caso no son todavía los absolutamente válidos, como la libertad propia de Grecia y la de Roma—. Pues esta universalidad no es ella misma un criterio lógico válido para esclarecer el devenir —*real y lógico*— del espíritu a partir de la naturaleza.

Por medio de la ficción de la relación del señorío y la servidumbre Hegel consigue una demostración de la validez de la «libertad concreta» que se le habría hurtado de haber entendido que la *primera configuración del espíritu*, en ese estadio en el que tiene lugar el proceso humanizador o antropogénico, lejos de ser una configuración individual, hubiera consistido en un tipo de «eticidad» —distinta de la moderna— en la que los individuos singulares *hubieran estado ya éticamente relacionados entre sí y fueran en algún sentido libres*. Pues, a partir de aquí, no habría resultado ya posible exponer un desarrollo por el que esta situación previa de índole ya ética hubiera de transitar necesaria y, sobre todo, indoloramente —sin el

²⁸² Según Vittorio Hösle, «a cualquier lector imparcial le tiene que resultar extraño que el espíritu objetivo no siga inmediatamente a la autoconciencia universal. Ninguna categoría en el desarrollo posterior se acerca al concepto hegeliano de la eticidad tanto como la autoconciencia universal: ¿por qué se introduce entonces una fisura entre estas dos categorías? ¿En qué medida son la intuición, la representación y el sentimiento práctico algo más complejo que la autoconciencia universal?» (V. Hösle, *Hegels System*, p. 386). Éste es uno de los cuatro puntos en los que Hösle sustancia su crítica a la integración sistemática de la intersubjetividad en la filosofía del espíritu subjetivo. Estamos de acuerdo con él en el hecho de que aquí hay en efecto un problema, pero, desde nuestro punto de vista, habría tenido el mismo poco sentido, o sea, que no habría solucionado en absoluto el problema que está en juego, el que Hegel hubiera ubicado la cuestión que trata en la dialéctica de la autoconciencia *al final* de la filosofía del espíritu subjetivo. El problema es mucho más complejo de lo que esta observación de Hösle permite hacer ver, y de nada serviría una nueva ordenación que, comenzando con los sujetos individuales, los pusiera después en relaciones intersubjetivas que acabaran desembocando en la eticidad. La intersubjetividad no puede dejar de aparecer en Hegel, pues se hace necesaria para dar cuenta del paso del sujeto individual al estado del *Anerkanntsein*, un paso que Hegel a su vez tiene que introducir porque 1) el *Anerkanntsein* no puede presentarse como eterno —ha aparecido en cierto momento sobre la faz de la Tierra— y 2) sólo partiendo de ese sujeto individual natural y a la vez no-natural, inicialmente aislado, logra justificarse la exigencia del sacrificio de la singularidad que requiere la universalidad concreta hegeliana. *Pero, al mismo tiempo*, siendo la intersubjetividad en efecto necesaria, *no puede alcanzar sin embargo el rango de categoría*, porque la propia concepción hegeliana de la universalidad excluye que la intersubjetividad pueda tener un significado constituyente. Ésta es la aporía a la que conduce el planteamiento hegeliano.

dolor de la pérdida de *otro tipo de universalidad*, que es un dolor distinto del que conlleva la negación de la mera naturalidad— de esta situación previa ética a la «universalidad concreta» de la eticidad moderna. De este modo, encontramos aquí confirmada esa omisión que hemos ido apuntando a lo largo de este capítulo de toda consideración acerca de la posibilidad de una situación previa ética de este tipo.

Esta posible situación previa ética ha sido hasta ahora meramente apuntada como lo obviado o lo que se hurta en el planteamiento hegeliano. En el tercer capítulo de este trabajo trataremos no ya de reconstruirla como un proceso real —cosa que en todo caso, aun con un carácter de hipótesis siempre de nuevo revisable, debería poder hacerse a partir de los conocimientos arqueológicos, paleontológicos, lingüísticos y antropológicos disponibles— sino de mostrar, en primer lugar, que ella, tal y como hasta aquí ha sido apuntada, no consiste en ninguna suerte de «comunitarismo» cerrado o local, sino que se encuentra dotada de una dimensión de universalidad; y, en segundo lugar, que esta universalidad sí constituye, a diferencia de la universalidad concreta del espíritu objetivo de Hegel, un criterio lógico desde el cual puede darse cuenta de la constitución trascendental y de la génesis evolutiva del ser humano a partir del animal —constitución trascendental y génesis que precisamente hayan su conjugación adecuada en virtud de ese criterio—. Esta situación previa ética resultaría *en el límite* destruida por esa escisión entre la universalidad formal y la naturalidad del contenido característica del sujeto moderno, y no se vería, como ya hemos apuntado, suturada en modo alguno por la síntesis hegeliana.

Pero la cuestión esencial que aquí nos interesará en relación con Simmel es que el criterio de universalidad de esa situación ética no obligaría, como hace el hegeliano, al *sacrificio* de la individualidad personal, sino que permitiría pensar unas relaciones intersubjetivas «concretas», en cuanto que atinentes a la individualidad personal y mediadas ya «éticamente» por un mundo compartido. Serán justamente estas relaciones intersubjetivas o interpersonales —como entonces preferiremos decir— aquellas que se encuentran ausentes de un pensamiento que, como el de Simmel, tiene sin embargo una agudísima conciencia de la ambivalencia característica del hombre moderno —que en cuanto que *hombre* responde a una universalidad y por tanto a un tipo de libertad respecto de la cual su *ser moderno* constituye una modalidad no por irrenunciable menos problemática—. No se trata sólo de que su reivindicación de la «personalidad» en una cultura moderna cuyo modo de ser permite efectivamente su caracterización en los términos de la categoría hegeliana del espíritu objetivo resulte aporética —o

limitada a una élite que pueda permitirse el lujo de una *salida estética* hacia la objetividad— o sólo exista como una caricatura de sí misma —la de ese *pathos* de la distancia que degenera en el individuo urbanita que busca frenéticamente la distinción respecto de los otros por la distinción misma—, sino de que *su elaboración teórica* de la ambivalencia del hombre moderno, en cuanto que filósofo que busque comprender y no proponer recetas de salvación, se revela, en ese obviar la posibilidad de relaciones interpersonales concretas, insuficiente.

CAPÍTULO II. INTERACCIÓN SOCIAL

**La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida en las sociedades
de «economía monetaria desarrollada»**

Preámbulo. La vida de la *Lebensphilosophie*

El sacrificio de la individualidad en la totalidad ética, indisociable del planteamiento hegeliano, ha de generar de manera inexorable una situación aporética en quienes, como Dilthey y Simmel, quieren salvarla en un mundo que, sin embargo, no pueden dejar de seguir pensando en los propios términos establecidos por Hegel. En una cultura pensada como espíritu objetivo no hay lugar para la individualidad personal, que desaparece siempre detrás de una máscara que la oculta por completo.

En un ambicioso trabajo titulado *Das individuelle Ganze: zum Psychologismus der Lebensphilosophie*²⁸³, Angelika Ebrecht defiende la tesis de que la filosofía de la vida fracasa porque pretende dar solución al conflicto cultural de la época sustituyendo la subjetividad racional y la totalidad social, identificadas con la cultura técnica, por la totalidad anímica individual o «todo individual», el cual se ve evidentemente sobrepasado por esta tarea²⁸⁴. Aquí coincidiremos con Ebrecht en la estimación de esta solución a la situación cultural de la época como enteramente fallida, pero reconoceremos sin embargo al diagnóstico que lleva a cabo la *Lebensphilosophie* una importancia que Ebrecht oblitera por completo. En efecto, Ebrecht insiste en sucesivas ocasiones a lo largo del libro en que el concepto del todo individual, desde el que se pretende constituir una conexión de sentido supraindividual²⁸⁵, acaba por aislar a los individuos entre sí:

[L]os conceptos del mundo de la vida y de las concepciones del mundo propios de la filosofía de la vida no sólo parcializaron el horizonte de interpretación del mundo sino que contribuyeron también a aislar en su autocomprensión a los individuos los unos respecto de los otros. De esta manera, a los individuos se les bloqueó la referencia a un nivel supraindividual de vínculos sociales y parecieron quedar responsabilizados de la complicada situación de tener que crear, fundamentar y mantener, a partir de su ser natural, la teoría y la realidad de una totalidad más universal²⁸⁶.

Pero la cuestión es que este aislamiento recíproco de los individuos —que ciertamente el recurso a una totalidad anímico-orgánica no hace sino reproducir—

²⁸³ A. Ebrecht, *Das individuelle Ganze: Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart, Metzler, 1992. Aun centrándose en H. Driesch y H. Bergson, este trabajo abarca una ingente cantidad de autores de la época, desde filósofos como Dilthey, Husserl o Simmel y pensadores críticos de la cultura de diversas orientaciones como Tönnies, Jünger, Sombart, Spengler, Rathenau, Jaspers, Klages o Freud, pasando por los diversos defensores de las teorías mecánica y vitalista de la vida, hasta llegar a autores ideológicamente emparentados con el nacionalsocialismo.

²⁸⁴ Cf. *ibid.*, pp. 9-37.

²⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 31.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 97.

no es sin embargo inicialmente un efecto teórico de la filosofía de la vida, sino que constituye una consecuencia de la propia «universalidad racional o social»²⁸⁷, cuya presencia en la filosofía de la vida no puede reducirse sin más y sin ulteriores matizaciones, como hace Ebrecht, a su identificación con la técnica. Ebrecht analiza esta identificación entre la cultura y la técnica que habría sido propia de la época demasiado superficialmente, probablemente porque lo hace en demasiados autores y en demasiadas pocas páginas —en poco más de veinte páginas se ocupa de G. Simmel, W. Sombart, W. Rathenau, E. von Mayer, K. Jaspers y O. Spengler²⁸⁸—. La autora hace culpables a estos autores de la contraposición entre «los individuos concretos aislados y una cultura técnica abstracta percibida como monolítica», así como de deshacer «los vínculos psíquicos de los individuos entre sí» al negar a la cultura su función de «creadora de comunidad»²⁸⁹. En ningún momento alcanza siquiera a plantearse si acaso aquella contraposición no es algo más que una manía caprichosa de la época y si estos vínculos no están siendo en algún sentido efectivamente disueltos en la realidad y no sólo en la pluma de Simmel, Sombart o Jaspers. En el trabajo de Ebrecht, que es importante tanto por su amplitud como por la claridad con la que pone de manifiesto lo fallido de la «esperanza de salvación»²⁹⁰ de la *Lebensphilosophie*, se echa sin embargo en falta un análisis de las razones por las cuales esta filosofía se vio llevada a establecer esta contraposición y, en todo caso, si estas razones se consideran inconsistentes, una crítica razonada de las mismas.

Desde nuestro punto de vista, el interés de la *Lebensphilosophie* no está desde luego en su propuesta de solución al conflicto cultural como tal —que es lo único que analiza Ebrecht— sino en el diagnóstico que realiza e incluso en la propia aporía de su fallida solución, en cuanto que ésta pone de manifiesto la situación crítica del hombre en la cultura contemporánea: que la brecha que la filosofía de la vida ve abrirse entre la personalidad individual y esa cultura objetiva que se deja conceptualizar en los términos del espíritu objetivo no pueda restañarse sustancializando la propia individualidad y encomendándole incluso la tarea de abarcar desde sí misma la objetividad —en la forma de una cultura pensada según el modelo de la obra de arte— no significa que no exista.

Probablemente, esta unilateralidad con la que Ebrecht se centra en lo fallido de la solución, en la imposibilidad de que la totalidad individual anímico-orgánica *sustituya* sin más a la subjetividad racional, descuidando la importancia que tiene el

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸⁸ *Cf. ibid.*, pp. 48-60.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 52.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 21.

diagnóstico de las consecuencias que arrastra la subjetividad racional en las vidas de los hombres, se deba a que su trabajo, aun pretendiendo abarcar toda la filosofía de la vida, se centra en las filosofías de la vida de corte más biologicista, como lo son las de Driesch y Bergson, que son aquellas en las que el concepto del «todo individual» alcanzó un mayor desarrollo, pero que, al mismo tiempo, no prestaron la misma atención al problema de lo social y de la cultura que se encuentra en las filosofías de la vida vinculadas a una filosofía de la cultura, como las de Dilthey o Simmel.

La unilateralidad de la tesis de Ebrecht se pone asimismo de manifiesto en la exclusividad que otorga al concepto de la vida como todo individual en detrimento de la que podríamos denominar «vida total», consistente en una corriente vital sin sujeto²⁹¹. Esta relegación del concepto de vida total —cuya presencia en la filosofía de Simmel es innegable— se explica igualmente por la ausencia en el estudio de Ebrecht de un análisis de la filosofía de la cultura de filósofos de la vida como Dilthey o Simmel. Pues, en efecto, es esa cultura contemporánea que se deja apresar conceptualmente en los términos del espíritu objetivo la que no sólo genera como espejismo de solución una sustancialización de la inmanencia psíquica individual, sino que asimismo ha de producir, en la medida en que desde su punto de vista la individualidad sencillamente no existe, un concepto de vida como una corriente, fuerza o energía impersonal.

Tanto el concepto del todo individual —que también podríamos denominar vida «organísmica»²⁹²— como el de la vida total constituyen, cada uno a su modo, *productos* de la contextura propia de la cultura contemporánea. Es aquí donde habremos de encontrar la razón última por la cual el tipo específico de filosofía de la vida al que pertenecen Dilthey y Simmel sólo se refiere, como nos recuerda su más importante valedor, Otto Friedrich Bollnow, a la vida humana²⁹³: en el hecho

²⁹¹ Este concepto es el que articula por su parte el trabajo de Peter Gorsen *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms: Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien* (Bonn, Bouvier, 1966), del que Ebrecht por lo mismo ha de distanciarse. Cf. A. Ebrecht, *Das individuelle Ganze*, p. 30.

²⁹² Aunque haremos uso de la denominación de «todo individual» o «totalidad individual», nos referiremos también a este tipo de vida individual como «vida organísmica», por una parte, porque consideramos imprescindible no perder de vista la referencia a la vida —como sin embargo ocurre en la denominación de Ebrecht— y, por la otra, porque aun cuando Dilthey y Simmel tiendan a concebirla en términos análogos a los que se utilizaban en la época para conceptualizar la vida orgánica —como la relación entre el todo y las partes—, no resultaría sin embargo adecuado referirse a ella simplemente como «orgánica», ya que, al menos en el caso de estos autores, se trata inequívoca y exclusivamente de la vida humana y no de la vida biológica.

²⁹³ «Vida en el sentido de la filosofía de la vida se refiere siempre a “la vida vivida por los hombres” (DILTHEY), a la vida humana, por tanto, que como tal le es conocida al observador desde dentro. Es la vida del hombre individual y de las comunidades humanas y, más allá, del entero mundo histórico-humano, en la medida en que ha sido producido por el hombre. La vida extrahumana como la del animal y la planta se encuentra por el contrario fuera de su

de que ella, como producto de la cultura moderna, no puede pensarse como devenida y constituida a partir de la mera vida biológica. Paradójicamente, esto es lo único que legitima —desde luego, a espaldas de los propios autores— el modo como llevan a cabo la delimitación de su objeto, que pasa por remitir circularmente la vida humana a la cultura humana. El problema es que con esta delimitación se ven abocados a llamar vida humana a algo que en realidad sólo es un aspecto, una tendencia o una modulación suya.

La tesis que vamos a sostener en este capítulo es que la concepción de la cultura como espíritu objetivo responde a una antecendencia de la totalidad social equivalente a la hegeliana, siendo aquí donde encuentra su explicación última la concepción de la vida humana como «todo individual». Tras una primera aproximación a la cuestión en la obra de Dilthey, dedicaremos el grueso de este capítulo a demostrar esta tesis para el caso de la filosofía de la cultura y de la sociología de Georg Simmel, lo que nos hará visible el profundo sentido que tiene la utilización por parte de este autor de la fórmula hegeliana del espíritu objetivo.

ámbito, y la filosofía de la vida en el sentido mentado aquí no debe confundirse por tanto con una filosofía de lo biológico». O. F. Bollnow, *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. O. F. B. Schriften Band IV*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, p. 17. Evidentemente, a esta filosofía de la vida así determinada no pertenecería un autor como Hans Driesch, del que Bollnow en efecto no se ocupa.

1. La disociación entre la dimensión social de la acción y la individualidad en Wilhelm Dilthey

En un pasaje de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey afirma que «[l]a relación de las unidades individuales con la sociedad ha sido tratada constructivamente por dos hipótesis contrarias», a saber, la que parte del «aislamiento de los individuos y su posterior composición mecánica» y «la unilateralidad contraria» que «ha presentado fórmulas que expresan la unidad del cuerpo social y dan satisfacción, por lo tanto, a la otra mitad de la realidad», siendo una de estas fórmulas «la ordenación de las relaciones del individuo con el estado en el sentido de las partes con el todo, que es anterior a las partes»²⁹⁴. A esta segunda unilateralidad pertenecería, como el mismo Dilthey reconoce a renglón seguido, el *Volksgeist* de la *Völkerpsychologie*, del que Dilthey trata así de distanciarse²⁹⁵.

El modo como Dilthey pretende zafarse de esta alternativa resulta, sin embargo, poco convincente. El problema radica, según él, en el «método constructivo» utilizado en estas propuestas, que sería el que produciría esa falsa alternativa. Frente a este método, Dilthey defiende un «método analítico», desde el que aquella alternativa aparecería como una suerte de pseudoproblema²⁹⁶. Se trataría de analizar la realidad histórica como ésta nos es dada. Según Dilthey, los elementos que componen la sociedad y la historia son las «unidades de vida» o «individuos psicofísicos», pero sus propiedades generales, que la psicología debe sacar a la luz, son las que tienen en cuanto que componentes de la sociedad y de la historia —que es el modo como en efecto dichas unidades de vida existen—²⁹⁷. De este modo, frente a cada «unilateralidad contraria» del método constructivo, que da satisfacción a «la otra mitad de la realidad», Dilthey intenta defender que no hay una antecendencia de los individuos respecto del todo o de éste respecto de aquéllos, satisfaciendo así a las dos mitades de la realidad. Podríamos decir que se trata de analizar a los individuos tal y como están dados en el presente de esa realidad social e histórica, pero en un presente entendido no en el sentido de la contraposición con respecto al pasado o al futuro, sino en el de la contraposición

²⁹⁴ W. Dilthey (1883), *Introducción a las ciencias del espíritu*. *Obras de Wilhelm Dilthey I*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949, pp. 39-40.

²⁹⁵ Para el concepto de *Volksgeist* y de «espíritu objetivo» de la *Völkerpsychologie*, vid. la siguiente compilación de trabajos de Moritz Lazarus preparada por Klaus Christian Köhnke: M. Lazarus, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, ed., introd. y notas K. C. Köhnke, Hamburg, Felix Meiner, 2003.

²⁹⁶ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 49.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 38 ss.

con respecto al tipo de anterioridad o precedencia en la que se basan los procedimientos constructivos:

El hombre, como hecho que precedería a la historia y a la sociedad, es una ficción de la explicación genética; el hombre que la sana ciencia analítica tiene como objeto es el individuo como elemento componente de la sociedad. El difícil problema que tiene que resolver la psicología consiste en el conocimiento de las propiedades generales de este hombre²⁹⁸.

Pero Dilthey está aquí falseando el sentido que tiene esa anterioridad o precedencia ficticia en que se basan los «métodos constructivos» frente a los que pretende poder salvaguardarse con su método «analítico». Pues lo cierto es que esa anterioridad no es de tipo genético, o sólo lo es en apariencia. Aquellas teorías que se basan en individuos aislados y luego los componen no están reconstruyendo un proceso de génesis que hubiera acontecido realmente: el camino que siguen no se retrotrae de lo dado o lo presente a un pasado respecto del cual ese presente sería un resultado genético, sino de lo dado o lo presente a una suerte de «pasado ontológico», si se nos permite la expresión, esto es, al en qué consiste el ser —o el valer— de eso presente: a aquello que lo constituye en su realidad o en su normatividad²⁹⁹. No se trata, por tanto, de génesis, sino de constitución, y no es éste un problema que uno pueda sacudirse tan fácilmente como pretende Dilthey. La no antecendencia de ninguno de los dos términos respecto del otro —individuos o totalidad— debe justificarse también por algún tipo de «método constructivo» —y así trataremos de hacerlo aquí en el próximo capítulo—. El método analítico de Dilthey, lo que podríamos llamar su «presentismo» —pero en el sentido indicado— no puede evitar suponer de hecho una determinada «constitución» —un determinado modo de ser— de la realidad histórico-social que pretende estar meramente analizando. Pues bien: los elementos básicos que esa constitución tiene efectivamente en Dilthey resultan ser equivalentes a los de la construcción hegeliana del espíritu objetivo, sólo que Dilthey introduce además un nuevo elemento que, aun encontrándose en relaciones problemáticas con esa constitución, no deja de ser un producto suyo: el concepto de la «conexión psíquica» individual.

En todo caso, Dilthey no aborda de una manera expresa, como es bien sabido, el problema de las relaciones entre los individuos y el mundo histórico-social. Su objetivo es realizar una fundamentación de las ciencias del espíritu y su problema no es por tanto el modo de ser del mundo histórico-social, sino el saber

²⁹⁸ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 40-41.

²⁹⁹ Otra cuestión es, como hemos sostenido ya aquí en el caso de la «ficción» particular de Hegel, que ese «método constructivo» que se retrotrae a un «pasado ontológico» deba resultar conjugable —en cierto sentido— con un pasado de tipo genético.

que puede llegar a alcanzarse de él. A diferencia del mundo natural, que es pura exterioridad, y para cuyo conocimiento científico-natural el hombre se elimina a sí mismo, el mundo histórico no está simplemente dado a los sentidos en lo que Dilthey denomina la experiencia externa, sino que apela a la experiencia interna. Exige ser vivido para poder ser conocido, pues constituye, a diferencia del mundo natural, que es ajeno a la vida, una expresión o una objetivación de ésta: el mundo histórico no es por tanto meramente exterior como la naturaleza, sino que «manifiesta» una interioridad, y es esta interioridad la que sólo puede ser conocida —en un tipo específico de conocimiento que Dilthey denomina *comprensión*— por medio de su re-vivencia en otra interioridad³⁰⁰. El vivenciar por medio del cual se conoce el mundo histórico no es por tanto un mero vivir intransitivo, sino un vivenciar transitivo de contenidos que son precisamente los de ese mundo histórico. Por ello, no obstante ser la vivencia siempre, justamente por su carácter de «experiencia interna», individual —la de cada cual—, su carácter transitivo hace posible que desde ella pueda llegar a conocerse una realidad histórico-espiritual que la trasciende³⁰¹.

Este planteamiento, por partir del problema del saber del mundo histórico —que ha de ser sabido por un sujeto que sólo puede ser cada vez un sujeto individual—, acaba haciendo gravitar sobre la individualidad un peso mayor del que ésta puede en realidad soportar. Tal y como Dilthey lo ha planteado, una de las tareas básicas de su fundamentación del saber del mundo histórico habrá de pasar por un análisis de la vivencia individual; por una puesta al descubierto de sus «categorías». El problema es que, en cuanto que categorías de una vida individual, éstas no pueden afrontar el problema de la comprensión de ciertas realidades históricas que son producto de la actuación conjunta —del «hacer congruente», dice Dilthey en algún momento³⁰²— de una multitud de unidades de vida. Así, si bien —al menos en principio—, la comprensión tanto de otras personas como de las obras de arte —y, en general, de las creaciones individuales— parece poder conceptuarse a partir de las categorías de la vida que destaca Dilthey, no ocurre lo mismo con la comprensión de las realidades históricas en que consisten los «sistemas culturales», en los que diversos individuos se unen para una realización común. Como apuntaremos al final de este apartado, las mismas dificultades conducen a Dilthey a realizar lo que a lo sumo podríamos considerar como una

³⁰⁰ Cf. W. Dilthey (1910), *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *Id.*, *El mundo histórico. Obras de Wilhelm Dilthey VII*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 91-108; 138-142.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 164 ss.

³⁰² W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 61.

tentativa de entender la vida no ya desde la individualidad, sino como «interacción» de las unidades de vida; una tentativa que no podía llegar a buen puerto, pues habría exigido un trastrocamiento generalizado mucho más profundo de lo que cabría esperar de una filosofía que tenía ya sus pilares fundamentales firmemente asentados.

Por lo que respecta, en primer lugar, a la comprensión de otras personas y de las obras individuales: la categoría de la vida más relevante en el caso del comprender superior es, acaso, la más importante de todas ellas, la de significado. La vivencia, dice Dilthey, es siempre conexión de las partes en un todo³⁰³. Para comprender al otro es preciso poner la propia vivencia, que es aquello que nos permite comprender las partes por su referencia a un todo, en juego, esto es, es preciso trans-ponerse (*Sichhineinversetzen*) en la vivencia del otro³⁰⁴; reconstruir en la propia vivencia el significado de la interioridad que se encuentra «detrás» de sus manifestaciones exteriores. La comprensión consiste aquí, de esta manera, en un retroceso por detrás de la exterioridad a una interioridad expresada en aquélla. Esta interioridad no tiene que entenderse necesariamente en términos psicologistas. En particular, en la comprensión de una gran obra espiritual, no se trata de revivir los «procesos psíquicos» de su creador, sino de «una conexión espiritual que se presenta en el mundo del “sentido” y que nosotros comprendemos retornando a él»³⁰⁵. La misma categoría de significado, como conexión de las partes en un todo, ha de servir a garantizar este sentido objetivo y no meramente psicológico de una gran obra espiritual.

Sin embargo, aun aceptando que no hay aquí psicologismo alguno, no por ello deja de ser cierto que, para Dilthey, sigue tratándose de un transponerse de una unidad de vida individual en una conexión de sentido o significado en la que se ha expresado la individualidad de otra vida anímica. Esto explica el excesivo

³⁰³ Cf. W. Dilthey (1927), «La vivencia y la autobiografía», primer apartado de los «Esbozos para una crítica de la razón histórica. Primera parte: Vivencia, expresión, comprender», en *Id.*, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. e introd. A. Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000, pp. 126 ss.

³⁰⁴ «La postura que adopta el comprender superior frente a su objeto se halla determinada por su tarea de encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto sólo es posible en tanto que la conexión, que existe en la propia vivencia y ha sido experimentada en innumerables casos, se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que residen en ella. A esta constitución, dada en la tarea de la comprensión, la llamamos transponer-se, ya sea en un ser humano o en una obra. (...) Sobre la base de este transponer, surge, entonces, el modo supremo en el que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender —reproducir o revivir—. *Ibid.*, pp. 185-187.

³⁰⁵ W. Dilthey, *Estructuración del mundo histórico*, p. 106. Vid. también W. Dilthey (1927), «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», segundo apartado de los «Esbozos para una crítica de la razón histórica. Primera parte: Vivencia, expresión, comprender», en *Id.*, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. e introd. A. Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000, pp. 126 ss.

hincapié que hace Dilthey en las grandes obras, que son siempre creaciones individuales; un hincapié que resulta excesivo, al menos, cuando se lo compara con el limitado tratamiento del problema de la comprensión de los sistemas culturales. Los sistemas culturales, a diferencia de las obras individuales, son sistemas de relaciones entre los hombres en los que éstos interaccionan o cooperan de acuerdo a ciertas normas. En esta medida, las creaciones que tienen lugar en tales sistemas no son producto de la individualidad de una vida anímica, sino de la interacción de varias o incluso de muchas unidades de vida³⁰⁶. Podríamos pensar que la comprensión de un sistema cultural de este tipo habría de tener lugar mediante una transposición de la propia vida anímica *en el marco de esas interacciones*: se trataría de situarse en el lugar de quien realiza tales interacciones —en un sentido tan o tan poco psicologista como ocurriría con la transposición que tiene lugar en una obra de arte—, para así comprender en qué consiste su acción individual en cuanto que trabada con otras acciones en ese sistema. Así, conocer un determinado sistema cultural, por ejemplo, de una cultura distinta de la nuestra, exigiría no meramente conocer, digamos, por medio del solo intelecto, las normas que lo regulan, sino en transponer la propia vivencia en las vivencias de quienes en esos sistemas interactúan —algo que, entre otras cosas, permitiría que se tomara en consideración no sólo ya el carácter normativo de las interacciones sino asimismo la circunstancia de que éstas tienen lugar siempre entre unidades individuales de vida—.

Pero esto nos remite entonces a una cuestión anterior, a saber, la de en qué consiste la comprensión de ese sistema que tiene lugar *en la efectiva vida práctica* de las unidades de vida que interaccionan en él. No se trataría ya aquí de la comprensión como método de las ciencias del espíritu, sino de una comprensión entendida como momento funcional de la propia vida individual en cuanto que implicada en determinadas interacciones —reguladas por normas— con otras vidas individuales. Es esta cuestión previa la que, como ahora veremos, Dilthey no puede resolver en la misma medida en que las categorías de la vida de las que dispone son todas categorías de una vida concebida siempre como vida individual³⁰⁷.

³⁰⁶ Cf. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 50 ss.

³⁰⁷ Esta cuestión previa era necesaria para llevar a cabo la tarea de una fundamentación de las ciencias del espíritu, ya que, como se subraya con frecuencia, el comprender no cumple en Dilthey únicamente una función metodológica, sino de constitución del objeto de las ciencias del espíritu. En palabras de Hans-Ulrich Lessing: «Este “estar-ahí-dentro” en un mundo comprendido “desde siempre”, transmitido por la vivencia, el comprender y la participación en la práctica social, se revela así como condición de la posibilidad de la constitución del objeto de las ciencias sociales. Ello significa: “Comprender” no es un “método” en este contexto teórico, sino que designa la referencia particular del hombre y, además, del sujeto de conocimiento de

En efecto, en el caso de los sistemas culturales tiene lugar una disociación entre la acción y la individualidad que es la que dificulta entender aquí la comprensión como un momento funcional de la propia vida de las unidades individuales. En la *Introducción*, y más tarde también en la *Estructuración del mundo histórico*, Dilthey entiende que cada uno de los sistemas culturales se encuentra fundado en una parte constitutiva (*Bestandteil*) de una naturaleza humana universal, de suerte que cada sistema organiza y regula las interacciones de los individuos referidas a esa parte de su naturaleza³⁰⁸. Esto significa que cada sistema cultural sólo apela a esa parte de la naturaleza humana, y por tanto no al individuo en cuanto que conexión psíquica o individualidad. Es por ello por lo que, a diferencia de lo que ocurre con las exteriorizaciones o manifestaciones de la vida que tienen lugar en las grandes obras, Dilthey no tiene más remedio que entender la acción de la siguiente manera:

La acción entra en la unilateralidad desde la plenitud de la vida por el poder de un motivo decisivo. Por muy ponderada que haya sido, expresa tan sólo una parte de nuestro ser. Las posibilidades que residen en este ser quedan aniquiladas por la acción. De este modo, la acción se separa del trasfondo de la conexión vital³⁰⁹.

Pero entonces, al tratar la cuestión de la comprensión de los sistemas, Dilthey no puede retroceder a la cuestión previa relativa al modo como en su vida efectiva comprende la unidad de vida individual su propia acción en cuanto que entrelazada con las acciones de los otros en el sistema, esto es, Dilthey no se plantea aquí la comprensión como un momento de la propia vida práctica individual, sino que ésta *aparece ya de entrada como método*. En cuanto que método, la comprensión referida a los sistemas supone ya una distancia respecto de la acción de la vida efectiva, y es por ello una comprensión que tiene por objeto *los sistemas* y no ya *la propia interacción* que tiene lugar *entre* los individuos en la vida práctica efectiva. Por ello, en esta comprensión Dilthey no destaca los momentos de la propia vivencia individual y de la comprensión de la otra individualidad en cuanto que recíprocamente referidas en su interacción y mediadas por las normas del sistema, sino que se limita exclusivamente a la comprensión de las propias normas. Veámoslo en un ejemplo que pone Dilthey de un sistema cultural, el del derecho:

las ciencias sociales, al mundo histórico-social, de modo que sólo esa referencia revela elementalmente el dominio de objetos, el campo de investigación del trabajo de las ciencias del espíritu». H-U. Lessing, «Dilthey y la hermenéutica», epílogo a *Dos escritos sobre hermenéutica*, pp. 223-247 (aquí p. 242).

³⁰⁸ Cf. W. Dilthey, *Introducción*, p. 51 y pp. 57-59; *Id.*, *Estructuración del mundo histórico*, p. 176 ss.

³⁰⁹ W. Dilthey, «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», pp. 156-157. Traducción ligeramente modificada.

Todo el aparato de códigos, jueces, abogados, litigantes, tal y como se presenta en una época determinada y en un determinado lugar, constituye, en primer lugar, la expresión de un sistema de fines de disposiciones jurídicas en cuya virtud opera ese aparato (...). La comprensión histórica del derecho que se dé en una comunidad semejante, en una época determinada, consistirá en el regreso de ese aparato externo a la sistemática espiritual de los imperativos jurídicos producida por esa voluntad colectiva, coercible por ella, y que encuentra su existencia exterior en ese aparato (...). La comprensión de este espíritu no es un conocimiento psicológico. Consiste en retroceder hacia una formación espiritual con una estructura y legalidad peculiares³¹⁰.

De manera paradójica, diríamos que es aquí, donde aparentemente no hay rastro alguno de psicologismo, precisamente aquí donde Dilthey lo tenía tan fácil para huir de él —mucho más que en la comprensión de las otras personas y de las grandes obras—, donde este psicologismo se evidencia, *por la vía de la ausencia de lo psicológico*, más flagrante y verdaderamente crítico: pues si Dilthey no puede reconocer aquí el *momento psicológico* de la vivencia que tiene lugar en la interacción mediada por normas con los otros —un momento que, *como tal momento*, no tiene por qué suponer *a priori* ninguna vergüenza—, esto es así precisamente en la medida en que ha entendido lo psicológico de una manera «psicologista», esto es, porque lo ha entendido *disociándolo y yuxtaponiéndolo* a las normas objetivas que regulan los sistemas y, de esa manera, lo ha *sustancializado*. Es lo psicológico hipostasiado lo que ciertamente ya no puede tener cabida en la comprensión que tiene lugar *de* los sistemas culturales —y no ya *en* ellos, como sería el caso en la vida práctica que teóricamente habría de constituir, precisamente mediante la comprensión, el propio objeto de las ciencias del espíritu—.

Ahora bien, lo verdaderamente importante aquí es notar que esa sustancialización de lo psicológico, su relegación «psicologista» a su propio ámbito «interior» e «individual» de inmanencia —desconectado de su posible conexión funcional con la dimensión de la interacción, que ni es individual ni es interior— no es otra cosa que el *resultado de la propia abstracción o separación que los sistemas culturales hacen respecto de ello*. Las relaciones entre los individuos que *ponen* los sistemas culturales, a través de las cuales se crean los diversos bienes —exteriores— relativos a cada uno de los sistemas, abstraen de la individualidad, con lo que ésta se ve *expulsada de la exterioridad* y relegada, en todo caso —o sea, en caso de que uno quiera seguir concibiéndola como existente—, a su esfera interior. Por lo mismo, en estas interacciones reguladas por los sistemas los individuos no se relacionarán entre sí como tales individuos, sino exclusivamente de acuerdo a la función que desempeñan en el sistema, esto es, a la acción determinada o exigida

³¹⁰ W. Dilthey, *Estructuración del mundo histórico*, p. 105.

por él, que es ajena a la individualidad de la vida anímica. A lo sumo, la individualidad ya sólo podrá expresarse exteriormente de una manera, a saber, nada más y nada menos que en la obra de arte; y de ahí la importancia que ésta cobra no sólo en Dilthey sino, como luego veremos, también en Georg Simmel.

Desde el punto de vista de Dilthey, desde la autoconcepción que él mismo sostiene acerca de su propia propuesta teórica, la interpretación que hemos presentado hasta aquí parecería, sin duda, como inadecuada. Para Dilthey, cada manifestación vital sólo se comprende sobre la base de una comunidad (*Gemeinsamkeit*) que une a lo manifestado en esa manifestación con el que lo comprende. Cualquier manifestación vital está, por así decir, «codificada» de antemano en unos términos comunes para todos, que sólo por ello resultan comprensibles tanto para los otros como para uno mismo —pues para Dilthey uno sólo se comprende a través del rodeo por sus propias manifestaciones—. Así:

Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una «comunidad» que uno a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de «comunidad» y sólo en tal esfera comprende³¹¹.

Así las cosas, la disociación entre la dimensión social de la acción y la individualidad de la que hemos hablado no sería tal, ya que en la comprensión de una manifestación vital individual ha de existir ya un saber acerca de lo común, del que los sistemas culturales forman parte. El problema con el que Dilthey está lidiando aquí es un problema fundamentalísimo, de primer orden, a saber, el de cómo pensar la dimensión a la vez individual y común de los propios contenidos vitales. Si las manifestaciones vitales fuesen *exclusivamente individuales* resultaría ciertamente imposible la comprensión entre las unidades de vida: cada una se encontraría cerrada frente a las otras. Pero, al mismo tiempo, para Dilthey la comunidad *tampoco debe anular la individualidad*. En el siguiente pasaje, en el que Dilthey se refiere a ese problema como el «mayor misterio de la vida», se pone de manifiesto con especial claridad el desiderátum diltheyano:

Y si fuera posible, entonces, que en el acto de comprender pudiéramos poner en efectividad, por así decirlo, ambas cosas, la transformación de la vida psíquica y de su situación por las circunstancias en tanto que principio externo de la individuación, y en tanto que principio interno, la variación por medio de las

³¹¹ *Ibid.*, p. 170. Podrían citarse otros muchos pasajes, por ejemplo, el siguiente: «[L]a manifestación de la vida que el individuo capta no es para él sólo tal manifestación aislada, sino que, en cierto modo, está llena de un saber acerca de lo común y de una relación, dada en ella, hacia algo interior». «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», p. 167.

diversas acentuaciones de los momentos de la estructura: entonces, comprender a los seres humanos, las obras poéticas y literarias, supondría un acceso al mayor misterio de la vida³¹².

Dilthey *quiere* pensar que las manifestaciones vitales son, respecto de cada cual, *a la vez individuales y comunes*. Esto es lo que expresa el desiderátum de poner en efectividad en el comprender, *a la vez*, el principio externo y el principio interno de la individuación. Pero querer entender una cosa de una determinada manera no es lo mismo que conceptuarla y fundarla de manera efectiva en unos términos que respondan a ese postulado intencional. Pues, en efecto, mientras que el principio interno de individuación lo constituye la propia conexión de la vida individual, el principio externo viene dado por los nexos efectivos del mundo histórico —que no son sólo los sistemas culturales, sino también las organizaciones externas de la sociedad, que constituyen los diversos tipos de asociaciones o instituciones en las que se unen las voluntades y se organizan las actividades de los sistemas culturales³¹³—. Éstos, sin embargo, como hemos visto, apelan únicamente a una parte de la naturaleza humana, y sólo a esa parte: *el individuo no actúa en los sistemas como conexión psíquica, de suerte que su acción en los sistemas está superpuesta o juxtapuesta a esa conexión psíquica*.

Habida cuenta de la pluralidad de los sistemas, el individuo se presenta como un «punto de cruce»³¹⁴ de los mismos, pero la individualidad que se determina en ese punto de cruce no resulta conjugable con la individualidad que responde al principio interno de individuación; *a no ser* —eso sí— que se introduzca una suposición enteramente metafísica que Dilthey parece sentirse en efecto tentado de introducir. En el siguiente pasaje se encuentra implícita tanto esa suposición metafísica como la situación crítica, imposible de resolver en el marco de la construcción diltheyana, a la que esa suposición metafísica quiere dar una respuesta:

[T]odo estado particular en la vida psíquica significa una nueva posición de toda la unidad de vida, una referencia de su totalidad a cosas y hombres, y como toda manifestación de vida que parte de una comunidad o que pertenece al nexo efectivo de un sistema cultural es el producto de unidades de vida

³¹² *Ibid.*, p. 181.

³¹³ Cf. *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 50-56; 59-64; 70 ss. «Este nexo dispone sobre todo de dos medios. Es el primero el congruente entrelazamiento de las acciones singulares de los diversos individuos, de donde surgen los sistemas culturales. Es el otro el poder de las grandes “unidades de voluntad” en la historia, que establecen un obrar congruente dentro de la sociedad a través de las voluntades individuales que les están sometidas». *Ibid.*, pp. 60-61.

³¹⁴ «El individuo es un punto de cruce de una pluralidad de sistemas que se van especializando con progresiva finura en el curso de la cultura que marcha». *Introducción*, p. 58. *Vid.* también *Estructuración del mundo histórico*, p. 178.

cooperantes, así los elementos constitutivos de estas formaciones compuestas tienen un carácter que corresponde a esa realidad. Por muy fuertemente en que cada proceso psíquico, que pertenece a una totalidad semejante, esté determinado por la intención del nexo efectivo, sin embargo, no lo está exclusivamente. El individuo en el que ese proceso tiene lugar interviene como unidad de vida en el nexo efectivo; en su exteriorización actúa como un todo³¹⁵.

La segunda parte de esta cita habla por sí sola: Dilthey es consciente de que determinar el «proceso psíquico» involucrado en cada nexo efectivo desde la normatividad objetiva de ese nexo supone disociar dicho proceso de la totalidad de la conexión anímica. Con ello, la comprensión de la manifestación vital del individuo en el nexo efectivo no involucraría —ni para los otros ni para el individuo mismo, que se comprende en sus manifestaciones— en modo alguno esa totalidad, esto es, no involucraría el «principio interno de individuación», sino exclusivamente el externo. Por ello, Dilthey introduce una consideración de tipo cuantitativo —«por muy fuertemente que...»— destinada a dejar un cierto margen —se entiende que cuanto más fuerte el uno, menos margen para el otro— a la totalidad individual, para que ella «en su exteriorización» actúe «como un todo»³¹⁶. En realidad, esto sólo puede suponerse —y con esto vendría la suposición metafísica, que en todo caso estaría implícita— si previamente se asume que ha de haber una conexión entre las «partes constitutivas de la naturaleza humana» a las que se refieren los sistemas culturales, de suerte que el individuo *haría efectiva la propia conexión entre los sistemas* al actuar como un todo en los mismos. La suposición metafísica que esto entraña es la de que la conexión entre las partes constitutivas de la naturaleza humana es en cada unidad de vida *la misma* que en las otras unidades de vida —habida cuenta de que la conexión entre los sistemas no es producto de una sola unidad de vida, sino de una miríada de ellas—. A la postre, vendríamos a parar en una relación circular entre la conexión objetiva entre los sistemas dada en el mundo histórico y la conexión de las partes de la naturaleza humana existente en cada una de las unidades de vida.

Por lo que respecta a la primera parte del pasaje anteriormente citado, lo que Dilthey hace es tratar de justificar la pretendida conjugación entre lo individual y lo común que aspira a introducir la segunda parte del fragmento en la idea de que las manifestaciones vitales que tienen lugar en los nexos efectivos son

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 183-184.

³¹⁶ Esta es una solución desesperada, que en su mismo planteamiento pone de manifiesto el callejón sin salida en el que se encuentra Dilthey. Así, pocas páginas después de este pasaje, afirma justamente lo contrario: «[N]o es el individuo entero el que se halla entrelazado en el nexo efectivo, sino que, en medio de la diversidad de las relaciones de efectividad, se hallan referidos entre sí aquellos procesos psíquicos que pertenecen a un sistema determinado, y el individuo se halla involucrado en diversos nexos efectivos». *Ibid.*, pp. 191-192.

«el producto de unidades de vida cooperantes». Así, por ser el producto *de unidades de vida*, habrán de tener algo de la totalidad de la conexión anímica en que esas unidades de vida consisten, a la vez que, por ser el producto de ellas *en cuanto que cooperantes*, deberán evidenciar algo de común. Pero, según todo lo que hemos argumentado hasta ahora, esa cooperación no puede concebirse como «horizontal» —por seguir utilizando los gráficos términos que usaba Axel Honneth— sino que tiene un sentido «vertical»: viene determinada o puesta desde los sistemas mismos, de suerte que en esa cooperación las unidades de vida *no se comunican entre sí como tales unidades de vida*.

En su interpretación de Dilthey³¹⁷, Jürgen Habermas asume como válida la autoconcepción diltheyana de la relación entre la individualidad y lo común; o, al menos, le parece que con ello Dilthey, pese a no haber llegado nunca a superar la «concepción monadológica de la hermenéutica en las ciencias del espíritu»³¹⁸ — presente en su proyecto de una psicología descriptiva y analítica—, se encontraría en el buen camino:

La autoconciencia se constituye en el punto de intersección del plano horizontal de la comprensión intersubjetiva entre individuos y del plano vertical de la comprensión intrasubjetiva de sí mismo³¹⁹.

Por ese «plano vertical» Habermas entiende la constante referencia de las partes de la vida a la totalidad de la misma presente en la categoría diltheyana de significado, y que se expresaría de la manera más acabada en la autobiografía — que en efecto ocupa, como se sabe, un lugar privilegiado en la filosofía diltheyana—. Este plano vertical intersecaría con el plano horizontal de la comprensión intersubjetiva. Habermas quiere hacer así justicia —como también Dilthey quería en efecto hacer justicia— al hecho de que cualquier manifestación vital «debe su contenido semántico tanto a su posición en un sistema lingüístico válido también para otros sujetos como a su posición en un contexto biográfico»³²⁰. Pero que sea evidente que esto debe ser así y que asimismo no quepa duda de que Dilthey así quiere entenderlo no significa, como hemos argumentado, que llegue realmente a fundamentarlo. Habermas considera que ese plano horizontal está dado sin más en los sistemas culturales. En efecto:

³¹⁷ Cf. J. Habermas (1968), *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez *et al.*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 147 ss.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 153-154.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 164.

³²⁰ *Ibid.*, p. 162.

Yo me comprendo a mí mismo sólo en aquella «esfera de comunidad» en que comprendo, al mismo tiempo, al otro en sus objetivaciones. Ya que las manifestaciones vitales de ambos se articulan en el mismo lenguaje intersubjetivamente vinculante para nosotros. Desde este punto de vista, la biografía individual puede incluso ser entendida como producto de los procesos que se desarrollan en el plano de la intersubjetividad. (...) Por eso la biografía individual, que se había ofrecido inicialmente como guía para el análisis en las ciencias del espíritu, puede ahora concebirse, a su vez, como función de conjuntos estructurales que se solapan unos con otros y de sistemas sociales³²¹.

Sin embargo, como hemos argumentado, el «plano horizontal de la comprensión intersubjetiva entre individuos» *no existe* en los sistemas culturales en los que efectivamente interactúan esos individuos. En esos sistemas, si se da un «reconocimiento recíproco» —como pretende Habermas³²²—, *no lo es entre individualidades, sino entre máscaras*. En todo caso, este reconocimiento, si puede pensarse como «horizontal», lo es en cuanto que mediado por el sentido más propio de ese reconocimiento, que es el «vertical»; el que va del individuo a la totalidad.

De manera consecuente con su aceptación de la autoconcepción diltheyana, Habermas entiende que hay dos posibles sentidos de «lo común». El sentido de lo común que, según él, convendría a Dilthey coincide con la propia autocomprensión que este último mantiene acerca de sí mismo. El otro posible sentido, sin embargo, no agota el conjunto de las posibilidades:

Dilthey introduce el concepto de «común» en un sentido específico: significa la condición intersubjetivamente válida y vinculante del mismo símbolo para un grupo de sujetos que se comunican entre sí en un mismo lenguaje; no significa la coincidencia de elementos diversos en una característica común, es decir, la pertenencia lógica de elementos a la misma clase³²³.

Lo que ocurre es que la condición válida y vinculante de un mismo símbolo para un grupo de sujetos que se comunican entre sí no tiene por qué estar *intersubjetivamente fundada*, sino que puede estarlo en la remisión de los diversos sujetos que utilizan ese símbolo a una misma totalidad. En este caso, lo común sería otra cosa distinta de las dos posibilidades contempladas por Habermas: consistiría, como ocurría en Hegel, en un reconocimiento («vertical») por parte de los sujetos del espíritu objetivo como su propia sustancia —algo que desde luego no puede reducirse a la pertenencia lógica de elementos a una misma clase—.

³²¹ *Ibid.*, p. 163.

³²² *Ibid.*, p. 164.

³²³ *Ibid.*, p. 162

Como ocurría en Hegel, también en Dilthey a los individuos sus relaciones abstractas —en cuanto que abstraídas de la individualidad— con los otros en los sistemas culturales *les median una relación con la totalidad* o, dicho más estrictamente —pues tampoco en el caso de Dilthey puede decirse, como ocurría en Hegel, que el individuo esté «en relación» con el todo—: el individuo es miembro de una totalidad, y por ello está en relaciones abstractas con los otros. La «comunidad» (*Gemeinsamkeit*), «semejanza», «afinidad» o «co-pertenencia»³²⁴ de las unidades de vida se funda en una referencia vertical de dichas unidades de vida *a una misma totalidad*. En efecto, Dilthey remite en última instancia la unidad de las voluntades que tiene lugar en las «organizaciones externas de la sociedad» —que son las que, como ya hemos indicado, organizan las actividades de los sistemas culturales— a una «voluntad total», y es esta voluntad de la totalidad la que funda esa co-pertenencia de las unidades de vida³²⁵. La relación que se supone entre ambas es circular: hay una comunidad o semejanza de los individuos porque ellos «desde su primera infancia» han obtenido «su alimento» de un mismo mundo histórico-social³²⁶ y, a la vez, ellos pueden crear mediante sus acciones en los sistemas culturales —organizadas a través de determinadas asociaciones e instituciones— ese mundo histórico-social porque son semejantes. Esta relación circular es un efecto del «presentismo» por el cual Dilthey trataba de evitar suponer una antecendencia —«constructiva»— de los individuos o del todo.

Ahora bien, Dilthey mantiene para todo el mundo histórico, y no sólo para la comprensión de las otras personas o de las obras de arte, la definición de la comprensión como retroceso a partir de algo dado a los sentidos en la *exterioridad* a la *interioridad* que se manifestó en ello. Pero si por lo que respecta a las manifestaciones vitales de las personas individuales esta interioridad puede remitir a una vivencia individual, a la experiencia interna que originó esas manifestaciones externas y a la que sólo otra vivencia —la del sujeto que comprende— puede retornar, esto no puede ser ya el caso de la interioridad a la que remiten los sistemas culturales, pues precisamente, como hemos visto, lo que no hay en las acciones de las unidades de vida en los sistemas es una vivencia individual entendida de esta manera.

En la medida en que el propio carácter abstracto de los nexos efectivos del mundo histórico ha impedido a Dilthey fundar *en la interacción* el carácter

³²⁴ W. Dilthey, *Introducción*, pp. 54, 57.

³²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 54-55; 59-64; 70 ss. En último término, esta «voluntad total» se funda en el Estado: «El estado no cumple, mediante la unidad de voluntad que él es, una tarea que de otro modo se realizaría un poquito peor por la coordinación de actividades sueltas: constituye, por el contrario, la condición de cualquier coordinación de este tipo». *Ibid.*, p. 81.

³²⁶ W. Dilthey, «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», p. 167.

efectivamente *común* de dichos nexos efectivos —sistemas culturales y organizaciones externas de la sociedad—, la *función efectiva* que la *Gemeinsamkeit* entre los individuos cumple en su propuesta teórica es la de *configurar el correlato subjetivo o interior de la exterioridad de esos nexos efectivos*. Tomando prestado el término de Hegel, Dilthey denomina asimismo el mundo histórico como *espíritu objetivo*: lo común es entonces el lado subjetivo del espíritu, cuyo lado objetivo es el mundo histórico «exterior». No hay que pensar aquí el término de *espíritu objetivo* por oposición al sentido del término *espíritu subjetivo* en Hegel. Más bien, la objetividad de ese espíritu objetivo haría las veces de la *sustancia ética* en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel, y la interioridad, del *sujeto*. Recordemos las palabras de Hegel:

La subjetividad es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia, y la diferencia entre el sujeto y ella en cuanto su objeto, fin y poderío es sólo la diferencia de la forma, que al mismo tiempo desaparece también inmediatamente³²⁷.

Lo esencial es que esta subjetividad, precisamente por ser correlato de la sustancia, no remite a los individuos, sino a su *Gemeinsamkeit*³²⁸ —en las palabras de Hegel que ya hemos tenido ocasión de citar: «Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue»³²⁹—. La *Gemeinsamkeit* en Dilthey es, en cuanto que correlato interior de la exterioridad del espíritu objetivo, aquello que le permite referir circularmente los individuos a la totalidad, una referencia circular sobre la que se esconde en realidad una antecendencia de la totalidad equivalente a la hegeliana.

Pero tenemos que dar todavía un paso más para comprender por qué Dilthey utilizó esta denominación hegeliana, pues debe haber sido *el término mismo* —esa «expresión feliz y profunda»³³⁰— el que, en cuanto que composición de *espíritu* y de *objetivo*, ha ejercido sobre él un determinado poder de atracción. Atendamos a las siguientes palabras de Dilthey:

Entiendo por tal espíritu objetivo las múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos³³¹.

Para Dilthey, evidentemente, esta comunidad no antecede —dada la circularidad o el «presentismo» al que antes nos hemos referido— al propio espíritu objetivo. Pero

³²⁷ G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 152, p. 273 (W 7. 302-303).

³²⁸ Para la vinculación entre la *Gemeinsamkeit* y el concepto de espíritu objetivo de Hegel según el propio Dilthey *vid.* *Estructuración del mundo histórico*, p. 174.

³²⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 15 Agr., p. 96 (W 7. 67).

³³⁰ *Estructuración del mundo histórico*, p. 172.

³³¹ «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», p. 165.

entonces, no puede dejar de llamar la atención que utilice, pese a todo, el pretérito perfecto: en algún sentido parece, con todo, anteceder la *Gemeinsamkeit* al espíritu objetivo. Este sentido de la antecendencia no es algo que Dilthey quiera expresamente sostener. Ni siquiera es algo implícito: es un sentido de la antecendencia que *se le desliza* en la expresión, porque es un sentido que *efectivamente subyace* a su entera concepción, como asimismo subyacía a la de Hegel. Pues, en efecto, como ocurría en Hegel, Dilthey no concibe el espíritu como *devenido* en el mundo natural, que es el mundo «exterior». El espíritu *adviene* a ese mundo: tiene que «objetivarse» en el mundo exterior, esto es, exteriorizarse a partir de su interioridad. La idea de que «el espíritu se objetiva» lleva consigo la idea de una antecendencia, precedencia o preexistencia del espíritu a su objetivación en el mundo natural «exterior».

Ahora bien, en Hegel, para llegar a reconocer el todo ético como su sustancia, el individuo había de sacrificar su individualidad, la cual, habiendo sido convenientemente degradada de antemano a una mera naturalidad interior, quedaba incorporada ahora en una naturalidad en general. En Dilthey, que quiere seguir defendiendo la individualidad, ésta queda, como hemos visto, en relaciones problemáticas con el espíritu objetivo, o lo que es lo mismo: la dimensión individual del sujeto —el «principio interno de la individuación»— queda yuxtapuesta a su dimensión común —el «principio externo de la individuación»—. La individualidad como conexión psíquica y como punto de cruce no logran conjugarse³³².

Es esta misma circunstancia la que explica que la pretensión de Dilthey de entender el *espíritu objetivo* como *objetivación de la vida*, no obstante lo elogiable de la intención, no pueda llegar a buen término. Dilthey indica que su concepto de espíritu objetivo se diferencia del hegeliano —además de en la ampliación del concepto³³³, que ya había sido efectuada por Lazarus— en que no parte de la voluntad general racional, sino de la «realidad de la vida», pero de una vida entendida como vida individual:

Pero los supuestos sobre los que montó Hegel este concepto no pueden mantenerse ya. Construyó las comunidades (*Gemeinschaften*) sobre la voluntad general racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida

³³² Habermas, al no haber apreciado que la intersubjetividad en Dilthey está mediada por esa referencia de cada individuo a la totalidad, no pudo apreciar que la perspectiva monadológica —que, según él mismo reconoce, Dilthey nunca habría llegado a superar del todo— no es sino la otra cara de la moneda del carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas en los sistemas, y que, *precisamente por ello*, Dilthey *no habría podido llegar a superar jamás* dicha perspectiva monadológica.

³³³ Cf. *Estructuración del mundo histórico*, p. 175.

opera la totalidad de la conexión anímica. (...) [N]o podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las comunidades³³⁴.

Lo que Dilthey no aclara es cómo se produce esta «prolongación» de la conexión estructural de las unidades de vida en las comunidades (*Gemeinschaften*). El puente por el que habría de tener lugar esta prolongación no puede ser otro que las interacciones entre las unidades de vida, pero, como hemos visto, cuando Dilthey tiene que dar cuenta de ellas las piensa *desde los sistemas*, y no *a la inversa*, por lo que las interacciones, lejos de cumplir su función de puente, vienen a reflejar la pura yuxtaposición entre lo común objetivado —o sea, el espíritu objetivo— y las unidades individuales de vida.

Esta yuxtaposición entre la vida individual y el espíritu objetivo supone que Dilthey no ha conseguido dar con una definición unitaria de la vida humana. Por ello, de una manera muy significativa, cuando intenta limitar su objeto de investigación a este tipo de vida, *trata* de definirla precisamente como *interacción de las unidades de vida*, *atisbando* así que es en las interacciones donde radica ese puente entre lo individual y lo común objetivado y, por lo mismo, el secreto de la vida humana, esto es, la posibilidad de una caracterización no dualista de la misma:

Vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, captada en la independencia de esta trama con respecto a los cambios de tiempo y lugar. Empleo la expresión «vida» en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así se limita su sentido por el ámbito a que se aplica y se evitan malas interpretaciones. La vida consiste en la acción recíproca de las unidades de vida³³⁵.

Este pasaje encabeza el breve escrito inacabado que lleva por título «Las categorías de la vida» y que forma parte del plan para continuar la *Estructuración del mundo histórico*. Dilthey trata de lograr en él una delimitación de la vida humana definiéndola como interacción de las unidades de vida. Sin embargo, *no funda en ningún sentido en dicha interacción las categorías de la vida que trata a renglón seguido*. Por lo mismo, no logra controlar la diferencia entre las características biológico-genéricas de la vida y sus características específicamente humanas. Así, según Dilthey, «[l]a vida mantiene una relación inmediata con la llenazón del tiempo» en el que «se da la vida en la relación de las partes con un todo, es decir, como una

³³⁴ *Ibid.*, pp. 174-175.

³³⁵ W. Dilthey, «Las categorías de la vida», tercer apartado del «Plan para continuar la estructuración del mundo histórico. Primera parte: Vivencia, expresión y comprensión», en *Id.*, *El mundo histórico*, p. 253. Este «Plan para continuar la estructuración del mundo histórico» es lo que en la edición de Istmo preparada por A. Gómez Ramos recibe el nombre de «Esbozos para una crítica de la razón histórica», pero esta última edición incluye únicamente los dos primeros apartados, y no el tercero, que es en el que se encuentra el fragmento que ahora citamos.

conexión de las mismas». El presente «es un curso temporal cuya extensión abarcamos nosotros en unidad», es «un momento de vida vivible por nosotros», en el que abarcamos «lo entrelazado en el recuerdo en una conexión estructural (...) como vivencia única»³³⁶. Pero esta característica la comparte la vida humana con cualquier otro organismo cognoscente. Como veremos en el tercer capítulo de este trabajo, la acción de los animales también es temporal; también en ellos se da el recuerdo —así como la anticipación en la imaginación—. Sin duda, la temporalidad de la vida humana es distinta de la del animal, y Dilthey registra descriptivamente esta diferencia —así, por ejemplo, la conexión entre las partes y el todo en la vivencia del animal es siempre dependiente de la acción que en cada caso está llevando a cabo: el animal no abarca la totalidad de su vida como lo hace el ser humano en la autobiografía—, sin embargo, de lo que Dilthey carece es de un criterio que le permita *fundar* esta diferencia.

Este criterio es necesario: limitar de manera efectiva la expresión de *vida* a la vida humana pasa por abordar el problema de su delimitación respecto de los otros tipos de vida. No basta, de ninguna manera, con decir, como hace Dilthey, que el objeto de su análisis es esa vida humana: si no se aborda la cuestión del *modo de ser específico* de la vida humana no es posible controlar que las características que se le atribuyan sean específicas suyas, y ello por la sencilla razón de que la vida humana *comparte de manera genérica* con otros tipos de vida algunas de sus características. Dilthey no busca ese criterio porque su método es analítico-descriptivo: consiste en una descripción de los diversos aspectos de un fenómeno unitario. Resulta, por lo tanto, plenamente coherente con ese «presentismo» al que nos hemos referido antes, que evita retrotraerse a las condiciones de posibilidad de los fenómenos. Lo encontramos perfectamente caracterizado en un fragmento que Eugenio Ímaz reunió junto con otros bajo el título «La filosofía y el enigma de la vida»:

Esta conciencia empírica contiene en sí la conciencia de la vitalidad propia, los objetos y sus relaciones, que se dan a la percepción, las personas insertas en su coexistencia y sucesión, que se nos dan en el proceso del comprender. En la vivencia, en el percibir y el comprender, se nos dan *originaliter* nuestra propia unidad de vida, los objetos y las personas. Todo filosofar, no solamente se halla basado en esta conciencia empírica sino que permanece vinculado a ella. Sólo puede interpretar; las conclusiones filosóficas no hacen más que aclarar, hacer plausible lo así dado, pero todo razonamiento presupone, siempre, la relación recíproca de estas partes de la total realidad³³⁷.

³³⁶ *Ibid.*, pp. 254-255.

³³⁷ W. Dilthey, «La filosofía y el enigma de la vida», en *Teoría de la concepción del mundo. Obras de Wilhelm Dilthey VIII*, trad. y pról. E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 94.

Este método descriptivo que se basa en la conciencia empírica conduce a mezclar en dicha conciencia determinaciones genéricas y específicas. Dilthey ha destacado en este pasaje tres aspectos que se dan *originaliter*: nuestra propia unidad de vida, los objetos y las personas. Pero mientras que Dilthey caracteriza en su importante ensayo «Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior» la conciencia de la vitalidad propia y de los objetos en términos *expresamente* zoológico-genéricos, la realidad de las otras personas ya no puede evidentemente responder a esos términos genéricos³³⁸.

En el pasaje que hemos citado poco más arriba del escrito inacabado «Las categorías de la vida», Dilthey *define* la vida como interacción, tratando de apoyarse en esa definición para justificar que se trata *específicamente* de la vida humana, y no de cualquier otro modo de vida. Esto significa que —en principio— no ha colocado la interacción al mismo nivel que las categorías de la vida que trata subsiguientemente, por lo que la interacción no debería entenderse simplemente como un aspecto más de los que configuran el fenómeno unitario de la vida que Dilthey se limitaría a describir, sino que habría de fundar la especificidad de dichos aspectos fenoménicos. Así, si la interacción hubiera de fundar la diferencia entre la vida humana y las otras formas de vida, no lo haría al modo de un fenómeno del que se deducen otros, sino en un sentido trascendental: la interacción no sería por tanto únicamente un fenómeno, sino una condición de posibilidad de las características *específicamente humanas* de la vida individual.

Como veremos en el tercer capítulo de este trabajo, el único modo de reconocerle este sentido trascendental a la interacción pasa por comprenderla como una interacción triposicional. Para Dilthey, sin embargo, siempre se trató de una interacción diádica *entre un yo y un tú*, y tal interacción diádica sólo puede tener un sentido fenoménico o empírico, nunca trascendental. Pocas líneas después de ese pasaje más arriba citado de «Las categorías de la vida», afirma Dilthey:

Esta vida está siempre determinada espacialmente y temporalmente localizada, por decirlo así, en el orden espacio-temporal del curso en las unidades de vida. Si se destaca aquello que ocurre, siempre y en todas partes, en la esfera del mundo humano y hace posible, como tal, el acontecer determinado local y temporalmente, pero no mediante una abstracción de estas últimas circunstancias, sino en virtud de una intuición que nos conduzca de este modo, con sus propiedades siempre y por todas partes las mismas, a lo diferenciado espacial y temporalmente, surge entonces el concepto de la vida, que contiene el fundamento de todas las figuras y sistemas singulares que se presentan en ella,

³³⁸ W. Dilthey (1890), «Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior», en *Psicología y teoría del conocimiento. Obras de Wilhelm Dilthey VI*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 131-174.

de nuestro «vivir», de nuestro comprender, de nuestra expresión y de nuestra consideración comparada³³⁹.

Pero Dilthey no funda esta determinación espacial y temporal de la vida humana en la interacción. En el capítulo III argumentaremos que «*aquello que ocurre, siempre y en todas partes, en la esfera del mundo humano y hace posible, como tal, el acontecer determinado local y temporalmente*» —pero en una determinación espacial y temporal *específicamente humana*, no reductible a la determinación espacial y temporal que el ser humano comparte co-genéricamente con los otros seres vivos cognoscentes— *es la estructura triádica o triposicional, y no meramente diádica, de sus interacciones*. A su vez, y como veremos, esta estructura triposicional, siendo una «propiedad siempre y en todas partes la misma» no supone una «abstracción de las circunstancias» sino que conduce a «lo diferenciado espacial y temporalmente».

Pero antes de pasar a ocuparnos de esta estructura triposicional de las relaciones humanas, debemos examinar con otro detenimiento el aspecto, mucho más desarrollado, que el problema de la disociación entre la dimensión social de la acción y la individualidad adopta en la filosofía y en la sociología de Georg Simmel. Como veremos, esta disociación afecta paradigmáticamente al cosmos económico, tal y como él mismo lo analiza en su *Filosofía del dinero* del año 1900. Encontraremos el modelo de las interacciones sociales abstractas —diádicas— en las relaciones intersubjetivas determinadas por el desarrollo de la economía monetaria, y veremos cómo Simmel *quiere, pero no puede*, concebir estas relaciones, en las que cifra la libertad, como principio de sí mismas, esto es, como autosuficientes o autoexplicativas —como ellas mismas constituyentes de lo que se nos desvelará como su supuesto previo—. Este *querer y no poder* es lo que llevará a Simmel a reproducir, en su interpretación del proceso de diferenciación social y de diferenciación de las series de valor —que constituyen un único proceso, visto desde dos puntos de vista: el sociológico y el teórico-cultural—, el mismo procedimiento utilizado por Hegel con su mito del amo y el esclavo. Como veremos, la libertad como autonomía del sujeto abstracto tiene —en un sentido radical, no meramente genético o casual sino constitutivo— su *condición previa* en las «ataduras sociales» frente a las que ese sujeto se libera: la universalidad abstracta de las sociedades diferenciadas sólo es posible como abstracción de una totalidad social universal previa.

Comenzaremos nuestro análisis del pensamiento de Simmel, en el próximo apartado, examinando su teoría idealista de la cultura. Aparentemente, esta teoría

³³⁹ W. Dilthey, «Las categorías de la vida», pp. 253-254.

se sitúa al margen del problema de las relaciones intersubjetivas, pero esto sólo es posible, precisamente, porque las relaciones intersubjetivas que le corresponden son abstractas, y presuponen así una antedecencia de la totalidad que es la que permite a Simmel utilizar —como por su parte hacía Dilthey por los mismos años— la fórmula hegeliana del *espíritu objetivo*.

2. La teoría idealista de la cultura de Georg Simmel

En 1928, tan sólo un año después de que viera la luz pública la magna obra de su maestro, Karl Löwith publicaba su escrito de habilitación *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*El individuo en el papel del prójimo*). Pese a sus limitaciones, de las que tendremos ocasión de ocuparnos en el próximo capítulo, este trabajo constituye una importante aportación al problema de la intersubjetividad. En él, Löwith se propone determinar, por medio de un análisis estructural fenomenológico, «en qué medida y hasta qué punto el *prójimo* constituye la vida del denominado *individuo*»³⁴⁰. Para Löwith, como se adivina ya desde el mismo título, el individuo sólo puede ser humanamente individuo en cuanto que se comparte con el prójimo, lo cual sólo tiene lugar a través de los roles que desempeña en su relación con él —unos roles que, por tanto, lejos de ocultar por completo la individualidad y relegarla a una esfera de inmanencia interior, constituyen los posibilitadores de esa misma individualidad—.

Éste es justamente el tipo de planteamiento que Simmel jamás acertó a realizar. No se trata simplemente de que éste no fuera su problema: la aporía en la que acabará desembocando su crítica de la cultura es estrictamente equivalente a la ausencia en su planteamiento de relaciones interpersonales «concretas», esto es, no «abstraídas» ni respecto de la individualidad ni tampoco respecto del mundo compartido que, mediando dichas relaciones, las hace posibles. Hegel no hubo de acabar en una aporía semejante a la simmeliana porque para él el sacrificio de la individualidad no suponía problema alguno —evidentemente, llamarlo *sacrificio* es cosa nuestra, no de Hegel—. Simmel, sin embargo, quiere salvar la individualidad, pero en el marco de una cultura pensada en términos idealistas.

En la introducción a su trabajo, Löwith nos recuerda algo evidente: el que a la altura de la tercera década del siglo XX no se hubiera reconocido una significación central al problema del *Mitwelt* (del mundo compartido o, literalmente, del *co-mundo*) constituye una «consecuencia privativa del problema que en la historia del idealismo alemán se puso positivamente en el centro»³⁴¹. Según Löwith, el idealismo alemán, partiendo del desarrollo que había alcanzado en el Renacimiento y en la Reforma la autonomía del individuo, estableció el primado del «yo soy» y del «yo pienso». Al respecto resulta secundario dónde se funde en cada caso la esencia de la subjetividad autónoma: lo esencial es el común

³⁴⁰ K. Löwith (1928), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Id., Sämtliche Schriften 1. Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, ed. K. Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981, pp. 9-197 (aquí p. 16).

³⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

punto de partida de posiciones como las de Descartes, Husserl, Kant, Hegel o incluso Kierkegaard en «una *auto*-conciencia pensada más o menos abstractamente, como cuyo correlato funge después un así denominado objeto de conciencia»³⁴². Este punto de partida también es el de Simmel:

La variedad de los objetos de los que es consciente un yo unitario vale como «mundo», y la relación del sujeto con los objetos, del yo con el mundo, es el problema formal fundamental desde el punto de vista del idealismo y del realismo contra-determinado por él. La última vez que el dominio de este planteamiento encontró su expresión típica fue en los *Problemas fundamentales de la filosofía* de Simmel. El tercer capítulo trata «del sujeto y del objeto» y comienza así: «Si se buscara un hecho fundamental que pudiera valer como el presupuesto más universal, éste habría de formularse de la siguiente manera: yo y el mundo». (...) Del *mundo compartido* [Mitwelt] no se dice en todo el capítulo ni una sola palabra³⁴³.

Al final del capítulo al que se refiere Löwith en esta cita, Simmel presenta el concepto de espíritu objetivo de Hegel, identificado con la cultura, como un tipo de solución al dualismo del sujeto y el objeto. Simmel había hecho uso ya de este concepto, aun cuando sin una mención expresa a Hegel, una década antes en su *Filosofía del dinero* (1900)³⁴⁴. Por su parte, poco tiempo después de que aparecieran sus *Problemas fundamentales de la filosofía*³⁴⁵ (1910), publicaba en *Logos* su conocido ensayo «El concepto y la tragedia de la cultura»³⁴⁶ (1911), en el que vuelve a presentar a la cultura, concebida como espíritu objetivo, como una solución «metafísica» del dualismo entre el sujeto y el objeto.

En estos y en otros escritos Simmel se aproxima al problema de la cultura pertrechado con categorías provenientes del idealismo alemán. Esta teoría idealista de la cultura de Simmel debe distinguirse con todo cuidado de su crítica cultural³⁴⁷. En efecto, en la medida en que una cultura que se deje conceptuar en términos idealistas ha de dejar necesariamente atrás a la personalidad individual, Simmel se verá llevado a oponer el alma —o la personalidad individual— al espíritu, y a afirmar que el imperio de éste supone un retroceso de aquélla. Desligar a este Simmel crítico de la cultura del Simmel teórico de la cultura nos parece necesario en el análisis, aun cuando ello nos obligue a abstraer, incluso en el marco de un

³⁴² K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 16.

³⁴³ *Ibid.* pp. 17-18.

³⁴⁴ En particular, en el segundo epígrafe del sexto capítulo. Cf. G. Simmel (1900), *Philosophie des Geldes*, GSG 6, pp. 617 ss.

³⁴⁵ Cf. G. Simmel (1910), *Hauptprobleme der Philosophie*, GSG 14, pp. 7-157.

³⁴⁶ Cf. G. Simmel (1911), «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», GSG 12, pp. 194-223.

³⁴⁷ La necesidad de distinguir entre ambos aspectos de la filosofía de la cultura de Simmel ha sido especialmente subrayada por Willfried Geßner en su trabajo *Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003.

mismo escrito, el momento «crítico-cultural», para poder ocuparnos en exclusiva del aspecto «teórico-cultural». Evidentemente, este proceder analítico no se agota en sí mismo: se encuentra, más bien, dirigido de antemano por una visión sintética que busca sacar a la luz la efectiva unidad objetiva que subyace al planteamiento simmeliano a partir de lo que, como hemos apuntado de la mano de Löwith, en dicho planteamiento se encuentra ausente.

Antes de pasar al análisis de los textos debemos hacer una precisión terminológica que se vincula con esta distinción entre el momento teórico-cultural y el momento crítico-cultural de la filosofía de la cultura simmeliana: Simmel tiende a reservar el término de *cultura* o de *valor cultural* para referirse a aquellos contenidos culturales objetivos que no expulsan de la objetividad a la personalidad individual, esto es, que permiten su cultivación³⁴⁸. Este valor cultural de los contenidos culturales objetivos sería independiente de su valor en su serie objetiva autónoma (*Sachreihe*³⁴⁹), la cual se encontraría regida por una lógica objetiva interna (*innerlich sachliche Logik*³⁵⁰) indiferente a las exigencias o a las necesidades de la personalidad. Así, en el ensayo de 1908 «De la esencia de la cultura» podemos leer:

Estamos acostumbrados a llamar sin más valores culturales a las grandes series de la producción artística o ética, científica o económica. Aun cuando es posible que lo sean la mayoría de las veces, no lo son sin embargo en modo alguno según su significación puramente objetiva, por así decir autóctona. La significación cultural del producto individual de ninguna manera se corresponde cabalmente con la significación que adopta en su propia serie determinada por su concepto objetivo o por su ideal objetivo³⁵¹.

Ahora bien, en la medida en que Simmel no llega a fijar terminológicamente una denominación para referirse a los contenidos desde el punto de vista de su valor objetivo³⁵², en ocasiones utiliza la denominación de cultura adjetivándola de *objetiva* (*objektive* o *sachliche Kultur*³⁵³). Cuando aquí hablamos de la «teoría idealista de la cultura» de Simmel nos estamos refiriendo a la cultura en este sentido.

³⁴⁸ Cf. *Philosophie des Geldes*, pp. 617 ss.

³⁴⁹ «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», p. 204.

³⁵⁰ G. Simmel (1908), «Vom Wesen der Kultur», GSG 8, pp. 363-373 (aquí p. 372).

³⁵¹ *Ibid.*, p. 368.

³⁵² El término *Wert* (*valor*) aparece sistemáticamente en los escritos de Simmel para referirse tanto al valor objetivo (*objektiver Wert*) de los contenidos en sus series de valor autónomas (*Wertreihe*) como al valor cultural (*Kulturwert*) de los contenidos para la personalidad. *Vid.*, por ejemplo, el ensayo ya citado «Der Begriff und die Tragödie der Kultur».

³⁵³ Preferimos traducir tanto *objektiv* como *sachlich* por objetivo, evitando la palabra *impersonal* para traducir *sachlich*. Como veremos, la lógica objetiva propia de cada uno de los ámbitos de valor somete a los contenidos a unas determinadas condiciones de objetividad en el sentido de validez objetiva. Pero la validez objetiva de los contenidos no prejuzga para Simmel, *al menos en principio*, acerca de la posibilidad de que dichos contenidos puedan ulteriormente servir al fin de la cultivación de la personalidad —a lo que Simmel denomina *cultura subjetiva*—, de manera que la *Sachlogik* en todo caso sería a-personal, pero no tendría por qué ser impersonal. Decimos

2.1. La diferenciación de las series de valor

Al igual que Dilthey, Simmel quiere concebir la cultura como objetivación de la vida y, como éste, carece completa y absolutamente de las categorías para hacerlo. Muchos de los escritos del Simmel filósofo de la vida, y muy especialmente los dos primeros capítulos de su obra póstuma *Intuición de la vida* (1918) —del segundo de los cuales vamos a ocuparnos ahora—, están plagados de meros postulados intencionales que se sitúan a años luz de sus elaboraciones conceptuales efectivas. Estos postulados intencionales son todos ellos variaciones de un único postulado intencional fundamental que afecta a toda su filosofía de la vida y de la cultura, y cuya finalidad —no decimos que intencionada— no es otra que la de ocultar la propia yuxtaposición entre la vida y el espíritu que la caracteriza.

Así, en «La trascendencia de la vida», primer capítulo de *Intuición de la vida* —cuyo carácter es en todo caso más crítico-cultural que teórico-cultural, por lo que volveremos sobre él más adelante, en el apartado 6—, Simmel afirma que la vida, en cuanto que «vida espiritual», es *más-que-vida* (*Mehr-als-Leben*), ya que se trasciende «al plano de los contenidos objetivos, del sentido lógico autónomo, ya no vital», produciendo «algo dotado de significación y ley propias»; pero, a su vez, en la medida en que estas formaciones, una vez creadas, «se oponen a la vida que las configuró», ésta ha de rebasarlas, oponiéndose sistemáticamente a «toda forma por ser *forma*». La vida que realiza ambos movimientos, autoimponerse un límite o una forma y rebasarla, es para Simmel la vida en su «concepto absoluto». Sin embargo, lo que Simmel *jamás* llega a justificar es cómo alcanza la vida ese «nivel del espíritu» (*Stufe des Geistes*) en el que le es «inmanente la producción de un contenido significativo autónomo»³⁵⁴.

No obstante, la literatura secundaria sobre Simmel ha tendido a dar por bueno este mero postulado intencional, asumiendo que el concepto absoluto de la vida de Simmel proporcionaría de manera efectiva una crítica de la teoría idealista del espíritu³⁵⁵. Frente a este tipo de aproximaciones, aquí nos alinearemos con las críticas de Hartmann y de Heidegger, quienes no necesitaron más que unas pocas

que esto es así sólo en principio porque, de hecho, lo que ocurrirá es que la *sachliche Kultur* sí expulsará, y como consecuencia precisamente del tipo de objetividad determinado por su *Sachlogik*, a la personalidad individual. Pero esto será un *desarrollo* de la teoría simmeliana: traducir *sachliche Kultur* por cultura impersonal podría impedir que se apreciara precisamente este aspecto fundamental de la crítica de la cultura de Simmel que pone en relación validez objetiva e impersonalidad. Vid. en particular los ensayos «Persönliche und sachliche Kultur» (GSG 5, pp. 560-582) y el ya mencionado «Vom Wesen der Kultur».

³⁵⁴ G. Simmel (1918), *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, GSG 16, pp. 230-232.

³⁵⁵ Cf. R. Malter, «Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31/2 (1977), pp. 265-283. Vid. también V. Jankélévitch (1925), *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. A. García Castro, pról. C. Rol, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 47 ss.

palabras para señalar certeramente el problema de esta filosofía de la vida. Así, la siguiente crítica de Hartmann a la filosofía de la vida en general conviene especialmente a Simmel:

Ahora bien, si se dice que no se trata de la vida orgánica, sino de la vida «espiritual», se da en lo correcto, pero sólo en el sentido de un *idem per idem*. Se ha caracterizado al espíritu por el espíritu. Éste es el motivo por el cual toda la caracterización es engañosa³⁵⁶.

Por su parte, Heidegger afirmaba en *Ser y tiempo*, acaso pensando precisamente en la concepción simmeliana de la vida como más-que-vida:

El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa³⁵⁷.

El propósito expreso de Simmel en el segundo capítulo de *Intuición de la vida*, que lleva por título «El viraje hacia la idea»³⁵⁸, es determinar el modo como las formas o categorías a partir de las cuales se configuran los distintos mundos ideales o culturales³⁵⁹ se generan en la vida y cómo adquieren, no obstante esta génesis, una autonomía respecto de ella³⁶⁰. Frente a este propósito se encuentra su elaboración conceptual efectiva, en la que Simmel presenta la cultura como objetivación de un espíritu puro que se encuentra meramente yuxtapuesto a la vida.

Cada una de las formas o categorías de cuya génesis Simmel pretende dar cuenta en este capítulo configurarían, a partir de una materia que jamás podría captarse en su pureza, *un mundo*, esto es, una totalidad de contenidos sometidos a un determinado principio de conjunto. En rigor, el concepto de mundo se aplicaría únicamente a aquellas totalidades que abarcan por su idea todos los contenidos posibles, como es el caso de la ciencia, el arte y la religión, pero, en virtud de su carácter formal, podría aplicarse también a totalidades relativas que abarcan exclusivamente un determinado sector de contenidos, como es el caso del derecho, la economía y la ética. Dado que cada mundo es el resultado de la configuración de la materia de acuerdo a un determinado principio, los distintos mundos «no son

³⁵⁶ N. Hartmann (1933), *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, trad. M. Dalmasso & M. A. Mailluquet, rev. R. Maliandi, Buenos Aires, Leviatán, 2007, p. 97.

³⁵⁷ M. Heidegger (1927), *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 75.

³⁵⁸ Cf. G. Simmel, «Die Wendung zur Idee», en *Lebensanschauung*, pp. 236 ss. Este capítulo constituye una versión ampliada de un artículo aparecido en *Logos* a comienzos del año 1917 bajo el título «Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik» («Preformas de la idea. Preliminares para una metafísica», GSG 13, pp. 252-298). Vid. GSG 13 401-402; GSG 16 438.

³⁵⁹ Simmel utiliza tanto la denominación de *ideale Welten* (GSG 16, p. 244) como la de *kulturelle Welten* (GSG 16, p. 256), aunque ninguna de ellas llega a fijarse terminológicamente.

³⁶⁰ Cf. *ibid.*, pp. 244 ss.

susceptibles de mezcolanza, de solapamientos ni de cruzamientos mutuos, ya que cada uno de ellos enuncia en su idioma particular toda la materia del mundo»³⁶¹.

Simmel caracteriza la génesis de estos mundos como una autonomización progresiva y asintótica de las formas que los constituyen respecto de su inicial sometimiento a la vida. Así, estas formas se darían de antemano en la vida «sirviendo y supeditándose a su curso continuo», pero posteriormente tendría lugar «el gran viraje con el que surgen ante nosotros los reinos de la idea: las formas o funciones que la vida había hecho brotar por mor de sí misma, a partir de su propia dinámica, se vuelven de tal modo autónomas y definitivas que la relación se invierte y la vida pasa a servirles a ellas»³⁶². En la medida en que el sometimiento de las formas a la vida coaccionaba su lógica objetiva interna y producía cruzamientos entre ellas, el viraje hacia la idea tendría como consecuencia la diferenciación de los mundos. Simmel no se ocupa de seguir el proceso de autonomización «en todas sus líneas» sino sólo «del principio y del sentido interno de este desarrollo, de la caracterización de sus fases en su pura antítesis», la cual consiste en la contraposición entre una «validez vital» y una «validez ideal» de las formas³⁶³.

Como es evidente, con esto se ha trasladado meramente el problema de la génesis de las formas al momento en el que éstas se están dando *de antemano* en la vida. Según Simmel, ésta las habría producido para que sirvieran a sus propios fines, por lo que la clave para valorar si tal producción tiene sentido depende de lo que se entienda por esta finalidad vital. Atendamos al siguiente fragmento, en el

³⁶¹ *Ibid.*, p. 238.

³⁶² *Ibid.* pp. 244-245. Los ejemplos de la felicidad y del amor con los que Simmel pretende ilustrar, a modo de introducción, el proceso de independización de los mundos no se dejan conceptuar en realidad de modo pleno en unos términos acordes con los de la teoría general. Así, por lo que respecta, por ejemplo, al amor, éste no aparece como el resultado de un viraje por el que la forma amor, previamente sometida a la vida, se independizara respecto de ésta, sino como el resultado de un «proceso paulatino de epigénesis» que tiene lugar a partir de un «impulso hacia el otro sexo» en el que «acaso todavía no esté “preformado” el amor» (*ibid.*, p. 255). El sexo natural no sería entonces la forma amor como dándose todavía supeditada a la vida, sino algo meramente natural de índole esencialmente distinta a la del amor de lo que éste no surge por un proceso de independización sino de «epigénesis». La semejanza entre este proceso y el de la independización de los mundos radica en que, en ambos casos, su término se presenta como siendo un fin en sí mismo —*Endzweck* o *Selbstzweck*, denominación que, aunque Simmel quiere evitar, de hecho acaba utilizando (cf. *ibid.*, pp. 248-249; 290)— lo cual es en realidad una caracterización genérica que puede abarcar procesos diversos. En relación con esta diferencia entre el amor y la independización de los mundos, en el fragmento «Über die Liebe» Simmel señala que el amor no destierra la sensibilidad, sino únicamente la que se da al margen de él (cf. GSG 20, pp. 132). Esto supone que la sensibilidad se ve refundida a la escala espiritual del amor, algo que no ocurre con la independización de las formas de los mundos ideales, ya que en este caso la vida, siendo exclusivamente aquello de lo que las formas se liberan, permanece siendo en sí misma meramente biológica.

³⁶³ *Lebensanschauung*, p. 245.

que Simmel cifra la diferencia entre el animal y el hombre en que mientras que el primero permanece condicionado por su finalismo, el segundo se ha liberado de él:

El organismo corporal constituye el ámbito de una finalidad omnipotente (...). Cuanto más exactamente un ser animal se halla reducido a la efectividad inmediata de su corporalidad, es decir, cuanto menor es su radio de acción, tanto más incondicionalmente se encuentra apresado en la finalidad (...). El hombre, por tener el máximo radio de acción, porque fija sus fines con la máxima amplitud y con la máxima independencia del automatismo vital de su cuerpo, es el que menos seguro está de su teleología. Esto es lo que puede llamar su libertad. (...) Libertad significa precisamente la posibilidad de infringir la finalidad; existe en la medida en que el comportamiento del ser orgánico rebasa los límites de su cuerpo involuntariamente regulado³⁶⁴.

Esta libertad frente a la teleología vital se alcanza cuando el comportamiento pasa a regirse en exclusiva por las formas ideales en su autonomía, de suerte que «somos libres en el reino ideal, ante el cual termina la teleología»³⁶⁵. Por su parte, esta última se concibe como el puro finalismo del organismo corporal, y como siendo por tanto *la misma* en el caso del hombre que en el del animal. Pero entonces, lo que no hay modo alguno de justificar es cómo esa vida, siendo la misma en ambos casos, *necesita* de las formas ideales sólo en el caso del hombre y no en el del animal, así como, correlativamente con ello, cómo tales formas *pueden servir* —entiéndase: antes de volverse autónomas— a esa vida. De este modo, Simmel acaba yuxtaponiendo las formas ideales a la vida, hasta el punto de que él mismo llega a compararlas en un determinado momento con la razón, en la medida en que a ésta se le habría atribuido tradicionalmente, de Aristóteles a Bergson, «un origen diferente» al del resto de las facultades³⁶⁶.

De entre los mundos ideales que destaca Simmel resulta especialmente significativo el caso de la autonomización del mundo ideal de la ética, en el que la fase de la teleología vital se correspondería con el imperativo hipotético kantiano, que puede ser a lo sumo conforme al deber, mientras que el imperativo categórico, en el que el deber «determina a partir de sí y como única instancia el curso de la vida», formularía en todo su radicalismo el viraje hacia la idea³⁶⁷. Tras ofrecer esta interpretación del mundo ideal de la ética, Simmel introduce una consideración en la que resulta especialmente patente la distancia a la que antes nos hemos referido entre su postulado intencional y su efectiva elaboración conceptual:

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 247-248.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 250.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 252.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 294.

Pero ante todo Kant no contempla la posibilidad de un factor mediador, que es lo que me importa aquí: le parece mero azar y ajena yuxtaposición el que dentro de la finalidad subjetivo-vital aparezcan acciones que son de hecho éticamente rectas. Pero yo no suscribiría esta falta de sentido de nuestra constitución (...). Es cierto que en ambos casos las motivaciones son absolutamente diferentes, pero, por encima de toda contingencia de detalle, están unidas en principio por la circunstancia de que la vida produce, a partir de sus propias necesidades teleológicas, las formas de acción alrededor de las cuales, a modo de eje, necesita girar la vida para que esas formas existan como idea autocrática y desde sí determinen la vida y su valor³⁶⁸.

Ahora bien, una yuxtaposición puede evitarse cuando existe un principio capaz de establecer una conexión —el «factor mediador» al que se refiere Simmel en esta cita— entre las instancias meramente yuxtapuestas; y un principio posible sería, ciertamente, el que una produjera la otra. Sin embargo, esto no significa que *cada* yuxtaposición *concreta o dada* pueda evitarse con la *mera alusión* a un posible principio general de unidad —en este caso, el de la producción— sino que es imprescindible argumentar en concreto, para el caso del que se trata, cómo aplicaría ese principio general, algo que Simmel en absoluto hace³⁶⁹.

Dado que Simmel no ha argumentado entonces —en contra de su propia autoconcepción— que «la vida creadora (...) va continuamente más allá de sí misma, que ella misma coloca ante sí su otro»³⁷⁰, el sujeto que a la postre se libera con la autonomía lograda de las formas no es ya un sujeto viviente, sino un espíritu puro:

Si fuéramos espíritu puro, es decir, si nuestro comportamiento ya no tuviera que concebirse como parte o prosecución de la finalidad involuntaria de nuestra organización corporal, entonces nos habríamos emancipado fundamentalmente de la categoría de fin³⁷¹.

Al margen de la dificultad que entraña imaginar —como Simmel pretende que hagamos— un espíritu puro que tenga «comportamiento», esta cita es significativa porque en ella se pone de manifiesto la mera yuxtaposición entre el espíritu y el cuerpo viviente que caracteriza a la filosofía de la vida y de la cultura simmeliana.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 294.

³⁶⁹ Esta distancia entre el mero postulado intencional de que la vida produce las formas y la completa ausencia de elaboración conceptual de semejante producción se ha pasado habitualmente por alto. Así, la literatura secundaria tiende a limitarse a reproducir sin más la idea de la *Wendung* o *Achsendrehung* (del viraje) tal y como la presenta el propio Simmel. Cf. R. H. Weingartner, *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown, Wesleyan University Press, 1960, pp. 49 ss.

³⁷⁰ *Lebensanschauung*, p. 296.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 249.

En la elaboración conceptual efectiva de Simmel los mundos culturales no son, en definitiva, resultado alguno de un «volverse objetiva de la vida»³⁷².

En todo caso, lo que Simmel ha conseguido hacer al suponer que las formas ideales, antes de ser autónomas, se habrían visto supeditadas a una finalidad vital puramente orgánica es justificar o legitimar sin demasiado esfuerzo el propio proceso de diferenciación de los mundos ideales, dado que, en efecto, los cruzamientos mutuos entre las formas se deberían a su dependencia funcional respecto de una vida que, por su carácter biológico-genérico, no es la vida propia del hombre —el cual sólo es libre cuando, invirtiendo la relación de subordinación, supedita su propia vida a la autonomía de las formas—. De esta manera, el problema clave de la diferenciación ha recibido en este escrito un tratamiento meramente falseado, sin ser analizado en unos términos adecuados o, cuando menos, mínimamente convincentes —fueran éstos los que fueren—.

Con todo, considerado en el conjunto de la obra de Simmel, este tipo de análisis resulta enteramente significativo. Constituye, como luego veremos, la versión más crasa de cierta manera de concebir el proceso de diferenciación social y cultural y, más concretamente, el desarrollo de la economía monetaria, que, al situar la libertad en uno de los extremos del proceso, ha de interpretar el comienzo de ese proceso como privación de esa libertad, sin poder sin embargo justificar *en ese comienzo* ese estado de privación consistente en que las formas, inexplicablemente, *ya* existen aun cuando *todavía no* determinen puramente desde sí la objetividad de los contenidos —porque aquello de lo que ellas han surgido no les deja sin embargo ser lo que ellas son—. Como veremos, se trata, salvando las distancias, de un procedimiento funcionalmente equivalente al hegeliano del mito del amo y el esclavo; esto es, que cumple similares funciones en el conjunto de la construcción teórica.

El fracaso en la consecución del objetivo que Simmel expresa y declaradamente se proponía en este escrito —demostrar que los mundos se generan en la vida—, pone de manifiesto de manera inequívoca lo que en todo caso era ya evidente desde las consideraciones preliminares —en las que Simmel no se había ocupado del problema del origen de los mundos sino del de su consistencia interna—, a saber, que el correlato subjetivo de los mundos, su verdadero «creador», no es la vida, ni tampoco una presunta «vida espiritual» —recordemos la crítica de Hartmann—, sino, sencillamente, el espíritu —a secas—. Es este origen el que condicionaba que la diferenciación de los mundos pudiera presentarse como

³⁷² «Objektivwerden des Lebens». *Ibid*, p. 296.

algo que formaba parte de su propio concepto. Así, las formas ideales a partir de las que se configuran los mundos constituyen los «grandes modos de función» del espíritu, regidos por una «lógica objetiva interna que (...) supedita a su validez objetiva al espíritu creador» y desde la cual se configura una materia que sólo puede captarse en cuanto que contenido de cada uno de los mundos³⁷³.

Se ha apuntado que Simmel estaría reproduciendo aquí la relación entre la forma y la materia característica del idealismo trascendental kantiano. Su caracterización de los mundos resulta, sin embargo, tan limitada que no es posible, ateniéndose en exclusiva a este escrito, comprender el sentido que esta reproducción pudiera tener y, desde luego, mucho menos caracterizarla, sin ulteriores explicaciones, como una «ampliación de la filosofía trascendental»³⁷⁴, la cual, de poder llevarse a cabo, requeriría en todo caso de un desarrollo incomparablemente más amplio que las escasísimas indicaciones que Simmel mismo nos proporciona —en este o en cualquier otro lugar—. Sólo a la luz de otros desarrollos presentes en la obra de Simmel podremos llegar a comprender lo que en última instancia está aquí en juego, lo que nos permitirá determinar el sentido, pero también restringir significativamente el alcance, de la apropiación por parte de Simmel del sujeto kantiano en el marco de su teoría de la cultura.

Como vamos a ver a continuación, en otros de sus escritos Simmel presenta la cultura como una superación del dualismo del sujeto y el objeto, sirviéndose para ello del concepto hegeliano de espíritu objetivo. Sin embargo, tampoco con el análisis de esta autoconcepción simmeliana habremos llegado todavía a apresar el sentido último de su teoría idealista de la cultura. Para hacerlo, deberemos valernos de una mirada sistemática que nos permita, yendo más allá de la autoconcepción expresa del propio Simmel, sacar a la luz las efectivas relaciones existentes entre algunos de los más importantes desarrollos parciales de su filosofía y de su sociología.

³⁷³ *Ibid.*, p. 238.

³⁷⁴ Para Willfried Geßner, el conjunto de las formas culturales constituiría «una ampliación radical de la filosofía trascendental. Al lado del apriori kantiano se coloca una pluralidad de formas teóricas y prácticas» (W. Geßner, *Der Schatz im Acker*, p. 111). Ni Simmel desarrolla el sentido de esta ampliación ni Geßner lo clarifica más allá de lo que Simmel mismo expresamente hiciera. Así, si bien apunta que, con esta ampliación, Simmel habría dado ya el paso de la «crítica de la razón» a la «crítica de la cultura» que más tarde daría Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, no desarrolla más allá de esta indicación el sentido de este paso en el propio Cassirer, y por ello tampoco el sentido de la conexión entre Cassirer y Simmel. Cf. *ibid.*, p. 113.

2.2. La utilización expresa del término de *espíritu objetivo*

En su teoría idealista de la cultura Simmel entiende que, con respecto a cada contenido cultural «objetivo», el individuo no vale ya como individuo, sino que constituye el puro correlato subjetivo de la validez objetiva de ese contenido. El lugar en el que más claramente se pone de manifiesto esta concepción es un pasaje sin embargo bastante oscuro de los *Problemas fundamentales de la filosofía*. A pesar de ello, este pasaje es importante porque constituye probablemente el único momento de su obra en el que Simmel presenta su teoría de la cultura al margen de su crítica cultural. Hasta tal punto es así que si, por hipótesis, alguien lo leyera sin conocer la vertiente crítico-cultural de la filosofía simmeliana, entendería que su autor celebra sin reservas la mediación de la contraposición entre la subjetividad y la objetividad que se lograría en virtud del espíritu objetivo, la cual sin embargo se da precisamente a costa de una exclusión de la personalidad individual.

El tema expreso del pasaje es el problema «del ser y del devenir» en la filosofía de Hegel. Simmel, sin embargo, comienza identificando en él el espíritu objetivo con la cultura, para caracterizar luego sin mayores aclaraciones la peculiar relación que los sujetos individuales tienen con los contenidos espirituales objetivos en términos exclusivamente epistemológicos. Empero, aunque Simmel mismo no lo plantee expresamente así, creemos que esta presentación puede interpretarse como una analogía. Así, del mismo modo que el sujeto que conoce un determinado «contenido válido» cognoscitivo no es un sujeto psicológico, sino el «portador de la objetividad espiritual», lo mismo ocurriría con cualesquiera otros contenidos culturales «objetivados» conforme a la lógica propia de la serie de valor de la que se tratara.

En efecto, en el segundo capítulo de los *Problemas fundamentales*, dedicado al problema del «ser y del devenir», Simmel realiza un análisis histórico-filosófico que, comenzando con Parménides y pasando por Espinosa, Schleiermacher y Heráclito, culmina en «el automovimiento de la idea» hegeliano, en el que «el ser se alcanza en cierto modo a sí mismo por el camino sin fin del devenir»³⁷⁵. Parece a primera vista una problemática por entero ajena a la cuestión cultural, pero, como hemos indicado, Simmel la sitúa ya desde el comienzo en este ámbito:

Dentro de la historia de nuestra especie se ha desarrollado una gran serie de formaciones que han sido creadas por medio del trabajo y de la invención psicológica y subjetiva, pero que adquieren después de que esto haya ocurrido una existencia propia objetiva y espiritual más allá de los espíritus individuales que las produjeron originariamente o que las reproducen ulteriormente. A ello

³⁷⁵ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, pp. 66 y 77.

pertenecen, por ejemplo, los principios del derecho, los preceptos morales, las tradiciones de cada región, la lengua, los productos del arte y los de la ciencia, la religión. Todo esto está ligado sin duda a configuraciones externas, a lo hablado y a lo escrito, a cosas visibles y tangibles. Pero ni los portadores materiales ni los personales agotan en su condicionalidad temporal el contenido objetivo de los hechos espirituales ni la forma particular de su existencia³⁷⁶.

Simmel justifica este tipo de aproximación afirmando que el modo de expresión hegeliano le resulta «anticuado» al lector actual, razón por la cual se haría preciso «obtener los conceptos decisivos de Hegel con medios y premisas de los que él mismo no se sirviera»³⁷⁷. Estos «medios y premisas» afectan principalmente a la que, a efectos de este análisis, consideraremos la primera parte de la exposición³⁷⁸, en la que Simmel trata de caracterizar el sentido en el que los contenidos del espíritu objetivo mediarían entre los espíritus individuales o subjetivos y los objetos exteriores. En el segundo momento de la exposición³⁷⁹, centrado en la lógica —y cuyo fin es mostrar, en relación con la problemática general del capítulo, la vinculación entre el ser y el devenir en la filosofía hegeliana— Simmel ofrece, apoyándose en la interpretación de la espiritualidad objetiva que ha presentado en la primera parte, una exposición relativamente escolar y esquemática del proceso dialéctico por el cual «cada estadio del mundo o cada contenido del mundo se dirige más allá de sí mismo, sin que pueda haber estancamiento o cierre alguno en este proceso de la contradicción, de la reconciliación y de la nueva contradicción de lo reconciliado»³⁸⁰.

La primera parte de la exposición comienza con la idea de que tanto los *conceptos* como las *leyes de la naturaleza* constituyen contenidos objetivos espirituales válidos atemporalmente que no coinciden ni con sus portadores personales ni con los objetos externos. Así, «[a]quello que una cosa significa espiritualmente y por medio de lo cual es construible como un elemento de la vida espiritual es un concepto»³⁸¹. Su carácter espiritual radica en su validez atemporal que, en tanto que tal validez, no depende de la contingencia de su captación «psíquica» o de su presencia «material»³⁸²:

Una vez hemos concebido por ejemplo el concepto de árbol, éste tiene un determinado contenido objetivo, válido para todos los tiempos, con independencia de cuántos árboles crezcan en la Tierra y de qué clase sean éstos,

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Cf. ibid.*, pp. 67-71.

³⁷⁹ *Cf. ibid.*, pp. 71-79.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 75.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 69.

³⁸² *Ibid.*, p. 70.

pero también con independencia de si este concepto vuelve a ser formado y formulado, cuandoquiera que sea y por quienquiera que sea³⁸³.

También las leyes de la naturaleza —que reaparecen en el siguiente capítulo «sobre el sujeto y el objeto»³⁸⁴— existirían tanto más allá del suceder natural —«los movimientos de las estrellas no contienen absolutamente nada de la ley de gravitación»³⁸⁵— como «de los procesos psíquicos con los que los sujetos individuales se las representan»³⁸⁶.

Lo que estos ejemplos pondrían de este modo de manifiesto es que la objetividad espiritual, que es el «contenido válido [*der gültige Inhalt*]³⁸⁷, «el sentido, el contenido y lo valedero de las realidades exteriores»³⁸⁸, no puede reducirse ni a los procesos psíquicos ni a la materialidad de los objetos. Así, por el lado del objeto, «la ley, la fórmula, no es material, como lo es el *objeto* del que es validez»³⁸⁹, mientras que el sujeto que capta la objetividad espiritual no lo hace en cuanto que sujeto individual psicológico, sino en cuanto que sujeto de conocimiento que porta la objetividad espiritual:

El conocimiento es más que la mera representación, que el momentáneo acto de conciencia del sujeto: es la representación que contiene en sí las cosas *en la forma del espíritu* o que coincide con esta forma o que es el portador de la objetividad espiritual³⁹⁰.

Si hasta el momento no es fácil ver por qué esta concepción del contenido objetivo habría de convenir más al idealismo absoluto hegeliano que al idealismo trascendental kantiano, lo que sin embargo sí resulta indudable es su filiación genéricamente idealista, consistente en concebir el problema de la validez en los términos idealistas de la relación sujeto-objeto³⁹¹.

³⁸³ *Ibid.*, p. 69.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 94-102. Al final de este capítulo Simmel vuelve a presentar el concepto de espíritu objetivo como lo común al sujeto y al objeto.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 95.

³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 68-69.

³⁸⁷ «Der gültige Inhalt». *Ibid.*, p. 70.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 70.

³⁹¹ A su vez, y a la inversa, en cuanto que Simmel entiende que sólo en virtud de la objetividad espiritual resulta posible una mediación o unidad entre los sujetos individuales y los objetos materiales, evidencia asimismo que sólo es capaz de pensar la relación sujeto-objeto en los términos idealistas de la validez. Así, lo característico del punto de partida idealista es tanto su planteamiento de la contraposición entre el sujeto y el objeto *exclusivamente* en los términos de la validez como, sobre todo, su planteamiento del problema de la validez en los términos de la contraposición del sujeto y del objeto —tanto si se considera insuperable como si se supone superada en el absoluto—. Así, como veremos en el tercer capítulo de este trabajo, no toda contraposición entre el sujeto y el objeto ha de plantearse necesariamente en los términos del problema de la validez, pues cualquier ser vivo, y de manera especial aquel que tiene capacidad de conocimiento sensible, es un sujeto que se opone a un objeto, y sólo por ello está vivo, de

Pero si éste es el carácter genérico del punto de partida idealista de Simmel, sigue quedando por aclarar cuál sería su carácter específicamente hegeliano. En este punto vuelve a resultar necesario distinguir con cuidado el efectivo hacer de Simmel de su propia autoconcepción al respecto:

[L]o que podemos denominar como el verdadero contenido del conocimiento y que en última instancia se ha mostrado en su forma más elemental como «concepto», tiene que ser lo común entre el proceso psíquico-subjetivo y los objetos, aquello que por una parte se ofrece en forma psíquica y por la otra en forma exterior, y que con ello le da a aquélla la posibilidad de contener la «verdad» sobre ésta³⁹².

Simmel pretende que en su propia exposición va a fundamentar *more hegeliano* en el absoluto esta idea de que el «verdadero contenido del conocimiento» es *lo común* al sujeto y al objeto, pero, de hecho, procede más bien *a la inversa* apoyando su caracterización de la «realidad metafísica» de la idea³⁹³—que lleva a cabo en la segunda parte de su exposición— en la objetividad espiritual que previamente ha presentado —en la primera parte— por «medios y premisas» distintos de los hegelianos.

En efecto, en el tránsito de la primera a la segunda parte de la exposición, Simmel, partiendo de la identificación que ha hecho en la cita anterior entre el «verdadero contenido del conocimiento» y el concepto, pretende hacer pasar dicho concepto —tal y como hasta ahora lo ha caracterizado— por el concepto hegeliano. Para lograrlo, se apoya en una reiteración de la idea de que el concepto es la objetividad espiritual que por una parte se expone en la forma del sujeto y por la otra en la del objeto:

Es por ello por lo que el concepto en Hegel no es en absoluto sólo una abstracción, un universal que se extrajera a partir de las cosas concretas por abstracción de sus diferencias individuales. Quizás lo *obtenemos* por medio de semejante análisis y síntesis de representaciones dadas, pero aquello a lo que el conocimiento *se refiere* con lo así ganado es al contenido objetivo absolutamente concreto de las cosas, a la cosa en el idioma atemporal del espíritu objetivo, por

suerte que esa oposición habrá de formar parte de cualquier definición de la vida que se precie. En la medida en que el idealismo obvia este hecho, la validez del conocimiento y de la acción permanece siempre en su planteamiento en relaciones problemáticas con la naturaleza genéricamente viviente del ser humano. Pero esta problematicidad depende a su vez, precisamente, de su planteamiento de la cuestión de la validez en los términos de la contraposición sujeto-objeto. Frente a ello, una concepción de la validez conjugable con la naturaleza viviente del ser humano la hará radicar en una construcción intersubjetiva en la que, frente a Kant, lo trascendental no se cifrará en el sujeto sino en lo relacional y, frente a Hegel, lo relacional no se fundamentará en una totalidad previa a su vez fundada en el absoluto.

³⁹² *Ibid.*, p. 70.

³⁹³ *Ibid.*, p. 73.

así decir antes de que se traduzca en el del objeto temporal o en el del espíritu temporal³⁹⁴.

De este modo, cuando, tras este tránsito, Simmel caracteriza a la idea como la «absoluta realidad» que vive «en todo fenómeno físico y psíquico»³⁹⁵, no está fundando la idea del «contenido válido» o del «concepto» —ahora convertido en absoluta realidad— en el absoluto, sino que está apoyando su presentación del absoluto en la anterior exposición que ha llevado a cabo de ese «contenido válido»³⁹⁶.

Simmel atribuye, en definitiva, a Hegel la idea de que la espiritualidad objetiva constituye una «materia común» que «media» o «expone la unidad» entre el sujeto y el objeto³⁹⁷, pero en la medida en que no funda esa mediación o unidad en el absoluto, permanece de facto, al menos en esta obra, en una comprensión genéricamente idealista de la propia relación entre el sujeto y el objeto.

Empero, el sentido último de la apropiación por parte de Simmel del concepto hegeliano de espíritu objetivo dista mucho de haberse agotado con este análisis: el hecho de que Simmel no justifique *more hegeliano* el que el sujeto y el objeto sean «las diversas configuraciones y modos de vida de uno y el mismo ser metafísico que vive como espiritualidad objetiva»³⁹⁸ es una cuestión atinente, en exclusiva, a la coherencia interna de este escrito y a la interpretación expresa que en él Simmel hace Hegel. Pero que esta idea no se sostenga desde el punto de vista de la crítica textual inmanente no significa necesariamente que no tenga una razón de ser. Si la hubiere, acaso sería posible especificar en un sentido determinado ese carácter genéricamente idealista de la contraposición entre el sujeto y el objeto de la que Simmel partía en su teoría de la cultura.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 71.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

³⁹⁶ Esto es lo que explica que Simmel identifique sin mayores matices —a no ser la aclaración inicial de que los conceptos de Hegel van a obtenerse con medios y premisas distintos de los suyos— el espíritu objetivo con la idea. Así, por ejemplo: «[L]as relaciones lógicas (...) son los movimientos en la forma del espíritu objetivo, los movimientos del contenido pleno de sentido tanto de la realidad interna como de la externa». *Ibid.*, p. 72.

³⁹⁷ Así, como afirma Simmel esta vez en el tercer capítulo de la obra —reiterando de nuevo la idea fundamental del capítulo anterior—, la solución hegeliana al dualismo del sujeto y el objeto «construye más allá de las realidades mundanales contrapuestas del sujeto y el objeto un reino de contenidos ideales que no es ni subjetivo ni objetivo. Estos contenidos tienen en y por sí sólo validez o significado, pero precisamente por ello pueden constituir por así decir la materia común que, penetrando por una parte en la forma de la subjetividad, por otra en la de la objetividad, media la relación entre ambos, exponiendo su unidad». *Ibid.*, p. 94.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 73.

2.3. De la teoría idealista de la cultura al carácter abstracto de las interacciones y a la antedecendencia de la totalidad social (tránsito a los siguientes apartados)

En el ensayo «El concepto y la tragedia de la cultura», publicado un año después de que aparecieran los *Problemas fundamentales*, Simmel vuelve a utilizar el concepto de espíritu objetivo como sinónimo de cultura, pero introduce una precisión fundamental que no había aparecido en aquella obra: los contenidos culturales objetivos son un *producto* del espíritu.

En efecto, las diversas series de valor o mundos ideales de la cultura tienen una legalidad inmanente propia (*Eigengesetzlichkeit*) que determina la objetividad (*Objektivität* o *Sachlichkeit*) de los contenidos sobre los que rige, pero ahora Simmel asume expresamente que esos contenidos «son ellos mismos espíritu que se ha objetivado [*gegenständlich geworden ist*] en aquellas formas éticas e intelectuales, sociales y estéticas, religiosas y técnicas»³⁹⁹. De este modo, la objetividad de los contenidos —en el sentido de su validez— es una consecuencia de que el espíritu se haya objetivado en ellos, esto es, la *Objektivität* se da sobre la base de una *Vergegenständlichung des Geistes*⁴⁰⁰. De esta manera, la relación entre el sujeto y el objeto se especifica en el sentido del espíritu objetivo hegeliano, en el que el sujeto reconocía en efecto una exterioridad que era producto del espíritu.

Ahora bien, del mismo modo que la sustancia ética tenía su realidad a través de las acciones de los sujetos que, a su vez, la tenían a ella como su fin motor, así también el espíritu objetivo de Simmel sólo puede objetivarse a través de las acciones de los sujetos que, ateniéndose a la lógica objetiva interna de las diversas series de valor —que es enteramente indiferente a las exigencias de la individualidad— crean los objetos de la cultura⁴⁰¹:

³⁹⁹ G. Simmel, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», p. 199.

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 200.

⁴⁰¹ Para Ole Goos existe una «equivalencia conceptual» o una «conexión sistemática elemental» entre el concepto de *cultura* de Simmel y el concepto de *eticidad* de Hegel. Estamos de acuerdo con esta tesis básica, pero no podremos seguir aquí a Goos en el desarrollo concreto que hace de ella. En términos generales, nuestro análisis se diferencia del de este autor en dos cuestiones fundamentales, a su vez relacionadas entre sí. En primer lugar, Goos, al centrarse exclusivamente en el concepto de cultura de Simmel, obvia por completo el problema de las interacciones y entiende, como consecuencia de ello, que Simmel tiene una concepción «subjetivista» del espíritu, en la que éste aparece «como el producto del desarrollo subjetivo y de la exteriorización de energías subjetivas». La tesis que vamos a sostener aquí es, por el contrario, que la cultura como espíritu objetivo constituye en Simmel el producto de las relaciones de trabajo que se han visto subsumidas bajo las relaciones de intercambio. A este respecto, resulta enteramente significativo que Goos obvie la cuestión fundamental de la división del trabajo, que sin embargo aparece *expresamente* contemplada en dos de los tres escritos en los que centra fundamentalmente su interpretación, a saber, la *Filosofía del dinero* y «El concepto y la tragedia de la cultura» —el tercer escrito del que se ocupa es «El conflicto de la cultura moderna», que tendremos ocasión de comentar aquí en el apartado 6—. Frente a Goos, nuestro empeño va a ir dirigido a contestar la siguiente pregunta que Gianfranco Poggi formula sobre el concepto simmeliano de espíritu objetivo, a saber, la de «¿cómo se relaciona (...) con su

Cuando ciertos primeros motivos del derecho, del arte o de las costumbres se han constituido —quizás de acuerdo a nuestra más propia e interna espontaneidad— ya no está en absoluto en nuestras manos controlar en qué construcciones individuales llegan a desarrollarse; al crearlas o recibirlas seguimos más bien la guía de una necesidad ideal que es completamente objetiva y que se preocupa tan poco por las exigencias de nuestra individualidad, por muy centrales que éstas sean, como lo hacen los poderes físicos y sus leyes⁴⁰².

Sin embargo, de entre todas las series de valor que destaca Simmel, las únicas que reciben en su obra un tratamiento diferenciado en unos términos acordes con esta teoría general son la económica y la ética —y ésta, a su vez, únicamente en la forma de una crítica a la ética de Kant—. Las otras series de valor de las que se ocupa Simmel en sus escritos; la religión y, sobre todo, el arte —así como también la ética en su propia propuesta de una «ley individual»—, dependen más bien de su concepto de la individualidad o de la personalidad individual, que en la cultura concebida como espíritu objetivo es más bien, precisamente, aquello de lo que se abstrae⁴⁰³.

A su vez, de entre las series de valor económica y ética es, sin duda, la primera la que en última instancia explica la concepción simmeliana de la cultura como espíritu objetivo. Así, la cultura que efectivamente conceptúa Simmel en su *Kulturtheorie* es la cultura que los hombres producen al transformar la naturaleza por medio de su trabajo⁴⁰⁴, de suerte que la serie de valor que realmente se

interés más sostenido y expreso en el proceso social, con los flujos de la interacción?» —una cuestión que sin embargo Poggi tampoco investiga— (G. Poggi, *Dinero y modernidad. La «Filosofía del dinero» de Georg Simmel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 94). Ahora bien, la razón de que Goos entienda que la concepción simmeliana del espíritu es «subjetivista» se debe a su confusión, o a su insuficiente diferenciación, entre el concepto simmeliano de alma (*Seele*) y el de espíritu (*Geist*). Esto nos lleva a la segunda diferencia fundamental entre su interpretación y la nuestra: Goos no diferencia con la necesaria acuidad la *teoría de la cultura* de la *crítica de la cultura* de Simmel. Así, a nuestro juicio —y en consonancia con la interpretación que hemos ofrecido de Dilthey—, el concepto de *alma* pertenece exclusivamente al momento crítico-cultural de la filosofía de Simmel y representa el intento de defender la individualidad frente a una cultura que, justamente en la misma medida en que se deja conceptuar —en el momento teórico-cultural— en los términos del espíritu objetivo, la ha expulsado y relegado a una interioridad sin efectos. Como hemos apuntado ya, nos ocuparemos del momento crítico-cultural de la filosofía de Simmel en el apartado 6. Cf. O. Goos, *Zur Reproduktion der Philosophie G. W. F. Hegels bei Georg Simmel und Emile Durkheim. Studien zu den Begriffen Kultur und Gesellschaft* (Tesis Doctoral), Heidelberg, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2004. Recuperado de: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/6757/> (septiembre de 2016), pp. 6-32, 65-83; 108-164 (*vid. esp.* pp. 142-164). Los breves pasajes citados se encuentran en las páginas 3 y 158.

⁴⁰² «Der Begriff und die Tragödie», p. 212. *Vid.* también p. 219.

⁴⁰³ *Vid.* G. Simmel (1906/1912), *Die Religion*, GSG 10, pp. 39-166; *Id.* (1912), *Goethe*, GSG 15, pp. 7-270; *Id.* (1916), *Rembrandt*, GSG 15, pp. 305-515.

⁴⁰⁴ Como afirma Gianfranco Poggi, «[e]n el modo en que la usa Simmel, la noción de *espíritu objetivo* se aproxima a una formulación filosófica de la amplia noción de *cultura* característica de la antropología inglesa y luego de la norteamericana. El referente de ese concepto es la suma total de esos artefactos duraderos que les están dados a los humanos no sólo modelar por sí

corresponde con dicha *Kulturtheorie* es la que involucra las acciones productivas de los hombres. Así, la división del trabajo constituye ya en «El concepto y la tragedia de la cultura» la única determinación ulterior que encontramos de la teoría general sobre la objetividad de los contenidos culturales. «[E]l objeto» —nos dice Simmel— «puede, de una manera más fundamental que la que se ha visto hasta ahora», extrañarse respecto de la individualidad:

A través de las operaciones efectuadas por diferentes personas surge un objeto cultural que, en tanto que todo, en tanto que unidad propia con efectos específicos, *no tiene ningún productor*, no ha resultado de la unidad correspondiente de un sujeto anímico. Los elementos se han juntado como siguieran una lógica y una intención formativa que no les han sido comunicadas por sus creadores, sino que les son inherentes a ellos mismos en cuanto que realidades objetivas⁴⁰⁵.

En todo caso, como veremos, esta división del trabajo de la que surge un objeto cultural cuya lógica abstrae de la individualidad anímica de sus creadores no es la división del trabajo *sin más* —aunque así lo crea Simmel—, sino que es *específicamente* la división del trabajo vinculada con la subordinación de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio y, por lo tanto, con la autonomía de la serie de valor económica.

Ahora bien, al poner en relación la teoría idealista de la cultura de Simmel con el problema de la autonomía de la esfera económica se nos hará visible la dependencia en que el dualismo del sujeto y el objeto —una vez «exportado» del ámbito epistemológico al teórico-cultural— se encuentra con respecto al carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas en las que los objetos culturales son «objetivados». Ésta es la verdadera conexión que se establece en el marco de la teoría de la cultura de Simmel entre el sujeto abstracto (kantiano) y el espíritu objetivo hegeliano: el sujeto abstracto, entendido como el correlato subjetivo de la «objetividad» de los contenidos culturales, debe su existencia al carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas en las que dichos contenidos son producidos, relaciones que a su vez suponen una antecendencia de la totalidad que es la que hace posible la utilización de la fórmula del espíritu objetivo.

De este modo, lo que tenemos que ver en los próximos apartados es cómo, para Simmel, la lógica objetiva de las series de valor económica y ética —entendiendo por tal específicamente la ética kantiana— determina la objetividad, en el sentido de la validez «económica» o «ética», de los contenidos sobre los que

mismos [*sic*], sino para recibir de otros y poner a disposición de otros». G. Poggi, *Dinero y modernidad*, p. 95.

⁴⁰⁵ «Der Begriff und die Tragödie», p. 215.

rige, y más específicamente la objetividad de las acciones —productivas en un caso y prácticas en el otro—, siendo el correlato de esta objetividad el sujeto abstracto. Pero, a su vez, deberemos asimismo mostrar cómo esta objetividad de las acciones, aunque su correlato sea un sujeto abstracto, sólo resulta construida en y por las relaciones intersubjetivas abstractas. Así, la acción de cada sujeto sólo puede objetivar —siempre en el sentido de la validez— un determinado contenido en cuanto que dicha acción forma parte de una interacción que, a su vez, presupone una totalidad social en la que los sujetos se encuentran de antemano relacionados conforme a la lógica de la serie de valor de que se trate.

Esta antecendencia de la totalidad social es equivalente a la antecendencia de la totalidad ética hegeliana, aunque carezca de su articulación interna. Por este motivo, Simmel no sólo se verá enfrentado al mismo y exacto problema que Hegel había tratado de solucionar mediante la ficción de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el amo y el esclavo, sino que se servirá además para «solucionarlo» de un procedimiento funcionalmente equivalente. Así, por una parte, interpretará el proceso de diferenciación social y cultural reiterando tautológicamente en la sociedad «indiferenciada» de partida —o sea, en el *comienzo*— la propia lógica que regula las interacciones en las sociedades diferenciadas —el *principio*—, mientras que, por otra parte, sólo podrá justificar el propio carácter de totalidad social de la sociedad diferenciada —habida cuenta de que sus relaciones características no pueden presentarse como constituyentes de dicha totalidad— entendiendo que ella deviene a partir de la totalidad social en la que *ya* consiste la sociedad indiferenciada —a la que sin embargo no le sabrá reconocer por su parte inteligibilidad propia alguna—.

En los dos próximos apartados analizaremos el carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas en las condiciones de la «economía monetaria desarrollada»⁴⁰⁶. Así, por lo que respecta al apartado 3, veremos cómo el concepto fundamental de la sociología simmeliana de la interacción o acción recíproca (*Wechselwirkung*) es un resultado del propio proceso de diferenciación social, que tiene un carácter marcadamente económico, y responde a un tipo de relaciones sociales que han devenido abstractas. En la medida en que, como asimismo veremos, la diferenciación social no es sino la misma diferenciación cultural de las series de valor vista desde el punto de vista de la sociología —de la forma, y no ya de los contenidos—, podremos caracterizar las series de valor —que hasta ahora se

⁴⁰⁶ Ésta es la denominación que utiliza Simmel para referirse a las sociedades en las que se ha producido la autonomía de la esfera económica. *Vid. Philosophie des Geldes, passim.*

nos han aparecido como referidas a un espíritu en singular—, como esferas de acción social o interacción.

Por lo que respecta al siguiente apartado, analizaremos en él la objetivación de la acción productiva y de la acción práctica en las esferas de acción económica y ética, la cual sólo tiene lugar, como ya hemos apuntado, en relaciones intersubjetivas abstractas. Pero esta abstracción y aquella objetivación dependen a su vez de la antecendencia de la totalidad social respecto de cada relación intersubjetiva —económica o ética— particular que pueda establecerse, cuestión de la que no nos ocuparemos hasta llegar al apartado 5. Así, si bien podremos en el apartado 4 caracterizar ya, a partir de los análisis del propio Simmel, el sentido en que las relaciones intersubjetivas determinadas por la esfera autónoma económica son abstractas, habremos sin embargo de esperar al siguiente apartado (concretamente al subapartado 5.2.4) para poder ir, por lo que respecta a la serie de valor ética, más allá de Simmel, que sólo analiza la objetivación de la acción práctica, y mostrar cómo esta objetivación depende así mismo del carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas éticas, en cuanto que éstas se encuentran fundadas en una totalidad social previa de sujetos abstractamente relacionados entre sí.

Para finalizar, veremos en el sexto y último apartado de este capítulo cómo el Simmel crítico de la cultura, al tomar la división del trabajo vinculada a la autonomía de lo económico por la única concebible, sólo sabrá contraponer a la cultura técnico-abstracta la obra de arte, la cual, en cuanto que producto de un solo individuo, vendría a ser una objetivación no ya del espíritu, sino del alma individual:

Por ello es la obra de arte un valor cultural inconmensurable, porque es inaccesible a la división del trabajo, esto es, porque en ella (...) lo creado preserva de la manera más íntima a su creador⁴⁰⁷.

De este modo, lo que hace Simmel en su *Kulturkritik* es *reproducir* el propio esquema conceptual, heredado del idealismo, del dualismo entre el sujeto y el objeto del que partía su *Kulturtheorie*, sustituyendo el primero por la personalidad individual y el segundo por la obra de arte; una «solución» que es, naturalmente, un mero espejismo, porque la cultura es una creación colectiva y, como tal, no puede constituir el puro correlato de la unidad anímica individual. Frente a ello, lo que Simmel no acierta a plantearse —no ya para «solucionar» el «conflicto» cultural, sino sencillamente para comprenderlo de manera cabal— es la posibilidad

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 222.

de una creación de la cultura en unas relaciones de trabajo que, al no haberse visto subsumidas bajo las relaciones de intercambio, no hayan necesitado abstraer de la individualidad personal.

Pero Simmel no sólo opone a la cultura técnico-abstracta un concepto de la individualidad que, justamente al haberse visto desarraigada de la cultura, tenderá a presentarse en términos organicistas, sino también un concepto de la vida como una corriente vital impersonal, el cual constituye asimismo un reflejo teórico de la despersonalización experimentada por los objetos culturales en las condiciones de las sociedades con una economía monetaria desarrollada.

3. La interacción social como resultado del proceso de diferenciación social

La sociología se consolida institucionalmente como disciplina autónoma y científica a partir de la década de 1890. Los sistemas sociológicos del siglo XIX de autores como Comte, Saint-Simon o Herbert Spencer —nombres a los cuales se suele sumar el de Marx— se consideran usualmente como pertenecientes a una especie de prehistoria o de protohistoria de la sociología. Siguiendo a Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Ramstedt, podríamos distinguir ambos momentos del pensamiento sociológico de acuerdo a un aspecto fundamental. Así, mientras que los grandes sistemas sociológicos del siglo XIX vinculan inextricablemente *sociedad* y *progreso*, interpretando todo progreso como progreso social, a partir de 1890 esta idea se considera como acientífica y se produce un basculamiento de la problemática hacia la *acción social*⁴⁰⁸.

Para poder hablar de progreso, las construcciones sociológicas del siglo XIX tienen que presuponer un estadio final de la sociedad, siendo el acercamiento a ese estadio final o, dicho de otra manera, la menor o mayor realización del mismo, la que decide acerca del nivel de progreso de un determinado presente social. Esto supone valorar el presente conforme a un ideal que se ubica en el futuro. Lo que los clásicos fundadores de la sociología del cambio de siglo critican a estas teorías sociológicas del siglo XIX es el haber operado de esta manera, bajo el concepto de progreso, con juicios de valor. El postulado de la neutralidad valorativa en la ciencia, paradigmáticamente formulado por Max Weber⁴⁰⁹, es común a todos los sociólogos del cambio de siglo. Este postulado significa que la sociología no puede considerar la realidad social desde el punto de vista de una presunta realidad futura que va a realizarse o que debería realizarse mediante una acción dirigida: la sociología debe atenerse al presente. En cierto modo, cabe caracterizarla como una *ciencia del presente en cuanto que presente*, lo que vincula inextricablemente *sociología* y *modernidad*. La modernidad se comprende como lo propio o lo específico del presente. Se analiza lo que caracteriza al presente social como tal presente: lo nuevo que hay en él, lo que lo distingue de lo que estando quizás todavía en el presente

⁴⁰⁸ Cf. H.-J. Dahme, «Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber», en O. Ramstedt (ed.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 222-274 y O. Ramstedt, «Die Attitüden der Klassiker als unsere soziologischen Selbstverständlichkeiten. Durkheim, Simmel, Weber und die Konstitution der modernen Soziologie», *ibid.*, pp. 275-307.

⁴⁰⁹ Cf. M. Weber (1917), «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas», en *Id.*, *Ensayos sobre metodología sociológica*, introd. P. Rossi, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1973, pp. 222-269.

no es moderno sino que es herencia del pasado⁴¹⁰. Esta dicotomía está expuesta de la manera más esquemática y por ello simplificadora en la obra de Ferdinand Tönnies de 1887 *Comunidad y sociedad*⁴¹¹. Por su parte, del lado de lo nuevo —de la sociedad en términos de Tönnies frente a la comunidad— se sitúa el concepto específico de *acción social*, que es el resultado de un proceso —que se evita expresamente considerar en términos de progreso— de diferenciación o de racionalización social. Incluso en Tönnies, que sigue utilizando el término de *sociedad*, ésta se ancla en las relaciones de intercambio determinadas por la propiedad capitalista y su gestor, el Estado moderno.

Ahora bien, si la acción social, interacción o acción recíproca es lo nuevo en el presente social, lo que se destaca frente a lo que no es nuevo y lo que constituye el objeto propio de la sociología, esto significa que lo que no es ni presente ni moderno, la situación previa a partir de la cual llega a establecerse dicha acción social o interacción, no puede analizarse plenamente en estos términos, sino que se presenta como una situación en la que, por así decirlo, la acción social está sólo latente o potencialmente contenida. En el caso que aquí nos ocupa, la sociología simmeliana conceptúa la situación social de indiferenciación a partir de la cual tiene lugar la diferenciación social no de acuerdo a sí misma, sino sólo impropriamente, a partir de las categorías que aplican para el extremo diferenciado del proceso: como su contrafigura. Así, en la medida en que la interacción social presupone al sujeto abstracto moderno y sus tipos particulares de libertad y de universalidad, lo propio de la situación indiferenciada, lo distintivo de ella, se cifra en la carencia de libertad y de universalidad.

Simmel consigue evitar la dificultad que una dicotomía rígida supondría a la hora de concebir la posibilidad de un proceso que partiendo de una situación llegara a la otra entendiendo que en la situación indiferenciada lo propio del presente social moderno está ya de alguna manera contenido como una posibilidad de desarrollo que va teniendo lugar conforme ello se va volviendo determinante frente a lo propio —aunque impropriamente caracterizado— de la situación social indiferenciada. Nos encontraremos por tanto aquí con la versión sociológica del mismo proceso de autonomización de las series de valor o mundos ideales que hemos visto en el caso de su teoría idealista de la cultura. La situación social previa indiferenciada lleva así, adherida a ella, la semilla que ha de conducir a la situación

⁴¹⁰ Cf. O. Rammstedt, «Die Attitüden der Klassiker», pp. 281-282.

⁴¹¹ Cf. F. Tönnies (1887), *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, trad. J. F. Ivars, pról. A. Gurrutxaga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

de diferenciación. En esta medida, cabe preguntarse hasta qué punto el concepto de acción social constituye una crítica verdaderamente efectiva de la idea de progreso.

A continuación, tras mostrar en el subapartado 3.1 el carácter marcadamente económico que tiene el proceso de diferenciación social, argumentaremos en el subapartado 3.2 que dicho proceso constituye la precondition para la distinción analítica, de la que depende el propio objeto teórico de la sociología simmeliana, entre la *forma* de la socialización (o «sociación»), el *contenido* y la *individualidad*. Ello nos permitirá advertir la confluencia en que el proceso de diferenciación social se encuentra con el de la diferenciación de las series de valor, las cuales se nos presentarán gracias a ello como esferas de acción social o interacción. Posteriormente, tras ocuparnos en el apartado 4 de las esferas de acción económica y ética, argumentaremos en el apartado 5 que la sociedad diferenciada *quiere, pero no puede*, concebirse a sí misma exclusivamente a partir de sí misma, y es este *querer y no poder* lo que explica el modo como Simmel interpreta el proceso de diferenciación social.

3.1. El carácter marcadamente económico del proceso de diferenciación social

Simmel se había ocupado del proceso de diferenciación social en su obra homónima de 1890 *Sobre la diferenciación social*⁴¹². La década que sigue, hasta la publicación de la *Filosofía del dinero* en el año 1900, está dedicada al estudio del proceso de diferenciación social bajo la óptica —en principio, específica o particular— del desarrollo de la economía monetaria⁴¹³, para volver a tratarlo en términos estrictamente sociológicos en la *Sociología* de 1908⁴¹⁴ —que incorpora y reelabora los materiales de la obra, mucho más breve, de 1890—.

La división del trabajo había resultado determinante en el análisis que Simmel había llevado a cabo del proceso de diferenciación social en la obra de 1890, y vuelve a serlo tanto en la *Filosofía del dinero* como en la *Sociología* de 1908 (que suele denominarse como la *große Soziologie*, mientras que la *kleine Soziologie* sería no la obra de 1890, sino las *Cuestiones fundamentales de sociología* de 1917⁴¹⁵). Simmel, sin embargo, quiere entender, frente al materialismo histórico, que la economía únicamente constituye un ámbito cultural más junto a los otros, llegando incluso a proponer en un determinado momento de la *pequeña sociología* que todos

⁴¹² Cf. G. Simmel (1890), *Über soziale Differenzierung*, GSG 2, pp. 109-95.

⁴¹³ Simmel publica en esta década varios trabajos que luego incorporará en la voluminosa *Filosofía del dinero*. Vid. GSG 5.

⁴¹⁴ G. Simmel (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, GSG 11.

⁴¹⁵ G. Simmel (1917), *Grundfragen der Soziologie*, GSG 16, pp. 59-149.

esos ámbitos culturales dependen en su acontecer de los cambios en las formas sociológicas:

Quizás todas las transformaciones de la historia sean, según sus estratos realmente efectivos, las propias de las formas sociológicas (...); quizás sea éste el verdadero acontecer histórico, de suerte que cuando el tipo de la economía parece determinar de acuerdo con él todas las otras provincias culturales, la verdad detrás de esta apariencia seductora sea que la propia economía está determinada por desplazamientos sociológicos que, por sí mismos, determinan igualmente todas las otras configuraciones culturales. Quizás, por lo tanto, la forma de la economía sea sólo una «superestructura» encima de las relaciones y de las transformaciones de la estructura puramente sociológica que constituye la última instancia histórica y que, por lo mismo, ha de configurar todos los otros contenidos vitales en un cierto paralelismo con los económicos⁴¹⁶.

Esta observación no es, sin embargo, ni una declaración programática ni tampoco el balance final de una obra. Es, más bien, un postulado intencional de Simmel que quizás incluso se aventura más lejos de lo que él mismo quisiera sostener. Pues no cabe entender de ninguna manera que Simmel haya presentado en su sociología las formas sociológicas como la infraestructura de una superestructura consistente en los diversos ámbitos culturales, de los que la economía sólo constituyera uno, como si las formas sociológicas pudieran ser el motor de la historia, «la última instancia histórica». Detrás de esta idea tan rocambolesca se esconde el hecho de que Simmel en ningún momento analizó *expresamente* el proceso de diferenciación en términos de su causa o de su motor histórico y de que carecía de la manera de justificar, a no ser por una suerte de armonía preestablecida, esa «apariencia seductora» de que el tipo de la economía hubiera determinado todos los otros ámbitos culturales. Por si fuera poco, es la misma obra simmeliana la que contribuye en gran medida a crear esa apariencia, tanto por la preponderancia que los aspectos económicos adquieren en su sociología como por la inevitable —y, a nuestro juicio, razonable— tentación de poner la propia sociología a la luz de la voluminosa *Filosofía del dinero*, algo que no puede hacerse con los otros ámbitos culturales, ni siquiera el del arte, pese a la importancia que tiene en la obra simmeliana —ya que, como ya hemos apuntado, esta serie de valor depende en gran medida de la idea de la personalidad individual, que en sociología es, como luego veremos, aquello de lo que no se puede hablar—. De manera efectiva, el proceso de diferenciación aparece en la obra simmeliana con una inmensa preponderancia de la economía. Esto no nos permite concluir de manera apodíctica que la economía haya determinado el resto de los ámbitos culturales, pero sí que la obra de Simmel conduce más a conjeturar que

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

esto haya sido así que no a pensar que las formas sociológicas hubieran determinado simultáneamente los diversos ámbitos.

Como ocurrirá también en la *Filosofía del dinero*, en sus estudios sociológicos Simmel sitúa el extremo indiferenciado del proceso de diferenciación social en las sociedades caracterizadas por una economía natural y en la época medieval, y el extremo diferenciado en la época moderna, sobre todo en la forma que adopta a partir del siglo XVIII, y muy especialmente en las grandes urbes cosmopolitas de finales del siglo XIX. La influencia de la economía resulta especialmente clara en «La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad», décimo y último capítulo de la *Sociología*⁴¹⁷. Si bien Simmel quiere establecer una correlación sociológica entre la formación de la individualidad y la amplitud del grupo válida para los más diversos ámbitos —el económico lo mismo que el político, el religioso o el jurídico— el único *principio dinámico* —más allá del puramente *geométrico-estático* de la correlación— que nos hace comprensible el propio *proceso* de diferenciación que culmina en esa correlación sociológica viene expresado en términos estrictamente económicos. El único principio «neutral» que encontramos —si es que nos empeñamos en buscar alguno— es el mismo de la «ampliación cuantitativa»⁴¹⁸, que se limita a dinamizar la propia correlación estática en la que quiere desembocar. Pero lo esencial es que cuando Simmel *determina* de algún modo esta ampliación cuantitativa, lo hace en términos económicos.

En efecto, Simmel parte de círculos sociales pequeños y locales, espacialmente separados y muy diferenciados entre sí, cada uno de los cuales consta, en la situación de partida, de «elementos homogéneos estrechamente unidos». La ampliación cuantitativa de cada uno de estos grupos produce una diferenciación individual creciente «motivada por la necesidad de disputarse el sustento con cada vez más individuos y por medios cada vez más específicos»; una «competencia» que conduce así a la «especialización del individuo»⁴¹⁹. La especialización —y, por ende, la división del trabajo— está así originariamente motivada por la competencia económica dirigida a la satisfacción de las necesidades. Ahora bien, dados dos círculos sociales *M* y *N*, animados por este proceso de diferenciación —en principio, interno a cada uno de ellos—, ocurre lo siguiente:

Por muy diferente que haya sido su punto de partida en *M* y *N*, este proceso los irá asemejando de manera paulatina. (...) La desviación en todas las direcciones

⁴¹⁷ Cf. *Soziologie*, pp. 791 ss.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 792.

⁴¹⁹ *Ibid.*

de la norma que hasta entonces había regido en cada uno de ellos tiene que producir necesariamente un acercamiento —al principio cualitativo o ideal— de los miembros de uno a los del otro. Esto ocurrirá siquiera sea porque, aun entre grupos sociales tan diversos, las formas de diferenciación existentes son iguales o muy semejantes⁴²⁰.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa destacar es que este acercamiento entre los miembros de los diversos grupos acaba plasmándose en un *acercamiento efectivo* que supera la vinculación local de cada uno de los grupos de partida uniéndolos por medio del comercio. El desarrollo del comercio acentúa el proceso —inicialmente interno a cada grupo, pero en todo caso *de índole no menos económica*—, en cuanto que «tanto la general aceptación del dinero como su fácil transporte y, finalmente, su sublimación en los giros y las letras, hacen que sus efectos alcancen distancias ilimitadas, convirtiendo a todo el mundo civilizado en un único círculo económico de intereses mutuos»⁴²¹. Por el contrario, antes de que tenga lugar esa diferenciación interna motivada por la competencia, cada grupo es hostil frente a los otros.

Por su parte, según dice la cita anterior, con la diferenciación el grupo de partida *se desvía de las normas que hasta entonces habían regido en él*. La individualización del grupo pequeño frente a los otros grupos radica por tanto en esas normas que rigen en él hasta que se ven disueltas por el proceso de diferenciación. Esta individualización del grupo social habría caracterizado al feudalismo, el cual constaba de muchos círculos reducidos en los que «los mismos vínculos que imposibilitaban el desarrollo de entidades superiores espirituales de tipo social impedían también hacia abajo el desarrollo de la libertad individual»⁴²². Frente al feudalismo, el siglo XVIII, enfrentándose a «tutelas de todo tipo»⁴²³, a todas las «agrupaciones estrechas y opresivas»⁴²⁴, hizo valer una concepción de la libertad como independencia del individuo frente a todo lo exterior.

Aunque Simmel se ocupa del individualismo del siglo XVIII en otros escritos⁴²⁵, resulta enteramente significativo que también lo haga en este capítulo de su *Sociología*. Pues, como se ve, no es sin más la ampliación del grupo la que condiciona la libertad individual, sino que es, más bien, la *desvinculación*, la *abstracción* respecto de los vínculos que antes mediaban las relaciones entre los individuos la que lo hace. Simmel sólo puede establecer la correlación sociológica

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*, p. 832.

⁴²² *Ibid.*, p. 810.

⁴²³ *Ibid.*, p. 811.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 812.

⁴²⁵ Por ejemplo, en la decimosexta de sus «Lecciones sobre Kant». Cf. G. Simmel (1904), *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, GSG 9, pp. 215 ss.

entre la ampliación del grupo y la individualidad en cuanto que considera que esa ampliación del grupo conlleva una desvinculación o abstracción respecto de los vínculos, lo cual a su vez depende de haber entendido esa ampliación del grupo en términos puramente económicos.

Es importante para nuestros fines que quede claro este orden argumentativo. La correlación que establece Simmel parece estar tan naturalmente adaptada a la sociedad moderna de nuestros días que corremos el riesgo de tomarla de una manera demasiado inmediata y asumirla como autoevidente, sin atender cuidadosamente al orden de las razones: 1) la ampliación del grupo consiste, primeramente, en una ampliación puramente cuantitativa. Como consecuencia de ella se genera una competencia económica que no sólo abunda ya en la ampliación cuantitativa del propio grupo de referencia, sino que lo pone en relación con otros grupos que se encuentran por su parte sometidos al mismo proceso de dinamización económica; 2) esa ampliación, en cuanto que económicamente mediada, supone una desvinculación o abstracción respecto de las normas que regían las relaciones sociales en los grupos primarios locales y 3) la desvinculación favorece la libertad individual.

La correlación entre la ampliación del grupo y la libertad individual, en cuanto que independencia de todo lo exterior, está así mediada por el proceso de abstracción económico-técnica. Esto no significa que la correlación no sea válida, pero sí que su validez está condicionada a la admisión de la premisa de que toda ampliación de un grupo o, más específicamente, todo acercamiento entre grupos inicialmente aislados, tenga que concebirse en términos exclusivamente económicos.

Empero, la correlación que Simmel establece entre la «ampliación de los grupos» y la «formación de la individualidad» —según reza el título del capítulo— no se limita a este aspecto de la libertad individual de un sujeto abstracto. En efecto, el siglo XVIII habría propugnado una concepción de la libertad individual como independencia de todo lo exterior, la cual hacía posible concebir una esencial igualdad de los sujetos en cuanto que sujetos abstractos. Sin embargo, según Simmel, partiendo de ese individualismo del siglo XVIII, el siglo XIX elaboró prácticamente la individualidad en la forma de una diferenciación motivada por la especialización del trabajo. De esta manera, la correlación sociológica que Simmel quiere establecer aquí podría presentarse como una relación entre el siglo XVIII y el siglo XIX: la «ampliación de los grupos» remite al concepto de la individualidad del siglo XVIII, en cuanto que dicha ampliación se concibe como sinónima de la desvinculación del sujeto, mientras que la «formación de la individualidad» se

referiría de manera eminente a la diferenciación que tiene lugar entre los individuos por efecto de la división del trabajo⁴²⁶:

El individualismo de la igualdad, que sólo cuando se concibe en el sentido de la autonomía y de la libertad no limitada por ningún vínculo social estrecho puede evitar aparecer como una contradictio in adjecto, y el individualismo de la desigualdad, que extrae la consecuencia de aquella libertad sobre la base de la variedad infinita de las disposiciones humanas y la hace así incompatible con la igualdad; estas dos formas del individualismo coinciden, a pesar de su divergencia, en el siguiente punto: que sólo pueden desarrollarse en la medida en que el círculo que rodea al individuo les confiere, en virtud de su ampliación cuantitativa, el espacio, el impulso y la materia para ello⁴²⁷.

La contradicción a la que Simmel se refiere tiene que ver con la consideración superficial de que un tipo de individualismo aboga por la igualdad y el otro propugna la diferencia. Sin embargo, cuando se considera que ambos tipos de individualismo dependen de una ampliación del círculo conectada con la objetivación económico-técnica, se ve que la igualdad y la diferencia no se encuentran en realidad en contradicción alguna: la igualdad es la igualdad del sujeto abstracto que entra en una relación de intercambio económico con otro sujeto abstracto, mientras que la diferenciación es la condición misma de que esa igualdad llegue a establecerse —sólo porque hay distintos valores de uso, entre ellos distintos tipos de trabajo especializado, tiene sentido el intercambio mismo—.

Paradójicamente, es en la *pequeña sociología* de 1917, en la que Simmel había tratado de defender, como hemos visto poco más arriba, que no es la economía la que determina el resto de series de valor, sino que en todas ellas se plasman unas mismas formas sociológicas fundamentales, donde Simmel hace explícita de la manera más inequívoca que la única *realización efectiva* de los conceptos sociológicos de la individualidad de los siglos XVIII y XIX es la económica. Así, si bien evita comprometerse con una *exclusiva* determinación causal económica de aquella correlación sociológica —dejando así abierta la posibilidad de que dicha correlación pueda mostrarse en otras series valor— no deja de admitirla como una posibilidad:

Los dos grandes principios que cooperan inseparablemente en la economía del siglo XIX, la competencia y la división del trabajo, aparecen así como las proyecciones económicas de los aspectos filosóficos del individuo social o, a la

⁴²⁶ Cf. *Soziologie*, p. 812.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 814.

inversa, éstos aparecen como las sublimaciones de aquellas formas reales de producción económica⁴²⁸.

En todo caso, como hemos indicado, Simmel deja abierta la posibilidad de que la correlación sociológica entre la amplitud del grupo social y la individualidad —o entre el siglo XVIII y el XIX— pueda aparecer en otras series de valor que no sean la económica, aunque sitúa su desiderátum, más bien, en la posibilidad de una nueva forma de la individualidad —la cual queda, por lo demás, enteramente indeterminada—:

Sin embargo, quizás haya, más allá de la forma económica de la cooperación de estos dos grandes motivos sociológicos —los únicos hasta ahora realizados—, una forma superior, que sería el ideal escondido de nuestra cultura. Pero yo preferiría creer que con la idea de la personalidad absolutamente libre y de la personalidad absolutamente única el individualismo todavía no ha dicho su última palabra⁴²⁹.

En todo caso, junto con el tipo de diferenciación generada por la división del trabajo, Simmel alude también —tanto en la *pequeña* como en la *gran sociología*, y en particular en el capítulo que veníamos comentando— a la individualidad diferenciada propugnada por el Romanticismo, que interpreta en los términos de esa vida «organísmica» a la que nos hemos referido en la introducción de este capítulo y de la que trataremos en el último apartado. Lo único que ahora nos interesa señalar es que esta individualidad, que Simmel denomina *cualitativa*⁴³⁰, queda fuera del ámbito social y no puede ser por ello objeto de la sociología. Sólo la individualidad *cuantitativa*⁴³¹, vinculada con la división del trabajo, podrá ser objeto de la nueva disciplina, razón por la cual la denominaremos aquí asimismo como *individualidad sociológica*.

3.2. La distinción metodológica entre la forma y el contenido de la sociación: la conexión entre la diferenciación social y la diferenciación de las series de valor

Para Simmel, la sociología, como toda ciencia, crea su objeto por medio de una abstracción, de un recorte o un deslindamiento de la realidad. A diferencia de otras ciencias, sin embargo, la creación de su objeto no se funda en la existencia de un material que le estuviera reservado a ella, sino en un nuevo punto de vista

⁴²⁸ G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, p. 148.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁴³⁰ *Vid.* por ejemplo *Soziologie*, p. 811.

⁴³¹ Simmel denomina «cuantitativo» al individualismo del siglo XVIII, frente al «cualitativo» del XIX. *Cf. Grundfragen*, p. 145.

conforme al cual ordena un material que toma de las otras ciencias⁴³². Pero con esto no se ha señalado todavía el verdadero rasgo distintivo que caracteriza su particular tipo de abstracción. Así, si bien la ciencia matemática de la naturaleza surgió en el siglo XVII, el tipo de abstracción teórica que la caracteriza habría sido epistemológicamente posible —acaso no lo habría sido en otros sentidos, por el nivel rudimentario de la técnica o por impedimentos de otro tipo, pero sí lo habría sido en el sentido estrictamente cognoscitivo— en otros momentos históricos. En el caso de la sociología —al menos, por lo que aquí podemos afirmar, de la *simmeliana*—, por el contrario, la legitimidad, el sentido y la posibilidad misma de su objeto depende de que se haya producido efectivamente en la realidad humana la abstracción en la que ese objeto teórico se asienta. La abstracción teórica de la sociología como ciencia es, así, el reflejo de una abstracción real, efectivamente acontecida, sin la cual habría sido imposible la primera. Ésta es una conclusión que se sigue de los propios análisis *simmelianos*, aunque él mismo no la estableciera de forma expresa.

Simmel considera que la sociología estudia las *formas* en las que tiene lugar la *unidad* en virtud de la cual los individuos llevan a cabo o realizan conjuntamente determinados contenidos. Esta unidad no es, así, algo que el observador —en este caso el sociólogo— impusiera a la multiplicidad de lo real, sino que es una unidad que lo real mismo configura. Esta unidad consiste en la interacción o acción recíproca entre al menos dos elementos, que pueden ser individuos o grupos, aunque en su nivel más básico, por así decir atómico, se trate de una unidad entre individuos. En esa interacción los individuos realizan determinados contenidos que quedan fuera del ámbito de estudio de la sociología⁴³³. Las *formas de la socialización* o, más estrictamente, de la «*sociación*» —esto es, de la creación de sociedad— que aparecen mencionadas en el subtítulo de la voluminosa *Sociología. Estudios sobre las formas de sociación* de 1908 no son otra cosa que las interacciones sociales consideradas haciendo abstracción de los contenidos en los que en cada caso ellas se realizan. Con esto, se evita toda hipóstasis de la sociedad⁴³⁴, la cual consiste ahora únicamente en la unidad que en cada caso tiene lugar entre individuos o grupos en virtud de su interacción; o, mejor dicho, la cual consiste ya sólo en la propia interacción social. De esta manera, la distinción entre la forma y el contenido depende del concepto mismo de interacción: la interacción, en cuanto

⁴³² Cf. *Soziologie*, pp. 16 ss.

⁴³³ Cf. *ibid.*, pp. 17 ss. y 42 ss.

⁴³⁴ Cf. *ibid.*, p. 24.

que productora de la unidad, es lo formal, mientras que los contenidos son lo que se realiza por medio de la interacción, pero no son la interacción misma.

Junto con la distinción entre la forma y el contenido de la sociación, el concepto de interacción exige asimismo distinguir analíticamente la individualidad:

Los fenómenos históricos pueden considerarse en general de acuerdo a tres puntos de vista fundamentales: el de las existencias individuales, que son los actores reales de las circunstancias; el de las formas de interacción formales, que si bien sólo se realizan en las existencias individuales, en este caso no se estarían considerando ya desde el punto de vista de éstas, sino desde el de su convivencia recíproca; el de los contenidos conceptualmente expresables de las circunstancias y de los acontecimientos, en cuyo caso no se pregunta por sus actores o por las relaciones existentes entre ellos, sino por su significado puramente objetivo, por la economía y la técnica, por el arte y la ciencia, por las normas jurídicas y por los productos de la vida sentimental⁴³⁵.

El individuo no es únicamente un ser social que se agote en sus interacciones sino que está situado al mismo tiempo fuera de la sociedad, pero no ya al modo de una yuxtaposición material entre dos órdenes diversos, sino de acuerdo a dos puntos de vista posibles desde los que pueden considerarse los mismos contenidos: como contenidos que se llevan a cabo a través de la interacción social o como contenidos individuales que el individuo integra en su totalidad anímica⁴³⁶. Como se ve, nos encontramos de nuevo aquí con la distinción entre lo individual y lo social que ya se nos apareció en el caso de Dilthey. Esta individualidad que, como hemos indicado poco más arriba, Simmel denomina *cualitativa*, queda en cada caso replegada en la interioridad del sujeto, que en su interacción social responde siempre a un determinado tipo, cumple una función objetiva; desempeña un rol⁴³⁷.

Pero esta distinción analítica entre la forma de la sociación, el contenido y la individualidad sólo resulta posible una vez que ha tenido lugar el proceso de diferenciación social que culmina en los siglos XVIII y XIX: para conceptualizar el extremo indiferenciado de ese proceso esa distinción resulta completamente inoperante o, lo que es lo mismo, sólo puede utilizarse en el modo de su negación.

En efecto, como consecuencia de la ampliación de los grupos de la que hemos tratado en el subapartado anterior, los individuos establecen entre sí relaciones asociativas que responden a una homogeneidad o igualdad objetiva que el proceso de diferenciación social ha creado entre ellos. En estos nuevos círculos sociales, que se encuentran racionalizados en función del fin determinado que

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁴³⁶ *Cf. ibid.*, pp. 50-57.

⁴³⁷ *Cf. ibid.*, pp. 47-50.

persiguen, los individuos desempeñan una función objetivamente determinada que no afecta al resto de sus posibles intereses, razón por la cual tampoco establecen relaciones personales entre sí⁴³⁸. La expresión más agudizada de esta situación se produce cuando los individuos participan exclusivamente mediante una aportación pecuniaria, que no implica obligación alguna para la personalidad. Así, «el dinero ha hecho posible unirse con los otros sin tener que ceder nada de la libertad y de la reserva personales»⁴³⁹. Estos círculos sociales, en lugar de englobar al individuo, como habría ocurrido en el caso de los círculos concéntricos de las situaciones sociales indiferenciadas, se cruzan en él, al encontrarse meramente yuxtapuestos entre sí desde el punto de vista objetivo⁴⁴⁰.

En la pertenencia consciente del individuo a estos círculos cifra Simmel el concepto específicamente sociológico de la individualidad o de la personalidad, la *individualidad cuantitativa*. El nivel cultural de un individuo se mide en función de la cantidad de sus círculos, así como de su variedad, pues «cuanta menos relación tenga la pertenencia a un círculo con la pertenencia a otro, tanto más característicamente estará determinada la persona por encontrarse en la intersección de ambos»⁴⁴¹. Los conflictos que irremediablemente resultan de esta pertenencia (cuestión que ya había ocupado a Simmel en la *Introducción a la ciencia moral* y sobre la que volverá en *Problemas fundamentales de la filosofía*⁴⁴²), aun cuando «amenazan al individuo con un dualismo o incluso un desgarramiento interior», sirven al fortalecimiento de la unidad personal, al obligarle a «realizar equilibrios entre su interior y su exterior, así como a afirmar enérgicamente su propio yo»⁴⁴³. Esta afirmación cobra sentido cuando se tiene en cuenta que, antes de la diferenciación, el individuo tendía según Simmel a fundirse con su círculo originario. Sin embargo, y aunque Simmel no lo haga expreso en este contexto sociológico, es evidente que la unidad personal de la que así se hace consciente el individuo es una unidad puramente abstracta, y no una totalidad unitaria como la que caracteriza al concepto de la individualidad cualitativa. La dificultad que entraña la conciliación entre ambos tipos de individualidad o, lo que es lo mismo, la dificultad de conciliar el ser individual, situado fuera de la sociedad, con el ser social, resulta patente. Así, en la *pequeña sociología* podemos leer que «la sociedad

⁴³⁸ Vid. el sexto capítulo de la *Sociología*, que lleva por título «Die Kreuzung sozialer Kreise». Cf. *ibid.*, pp. 456-511.

⁴³⁹ *Philosophie des Geldes*, p. 465.

⁴⁴⁰ Cf. *Soziologie*, pp. 472 ss.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 474.

⁴⁴² Cf. G. Simmel (1893), *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band*. GSG 4, pp. 348 ss.; *Hauptprobleme der Philosophie*, pp. 138 ss.

⁴⁴³ *Soziologie*, p. 468.

(...) exige en incontables ocasiones una especialización que (...) deja sin desarrollarse o destruye la totalidad armónica del ser humano»⁴⁴⁴.

El carácter abstracto de la individualidad sociológica es una consecuencia del carácter formal puro de la interacción social. La racionalización conforme al fin que caracteriza a las asociaciones modernas significa que para la persecución o consecución de ese fin se movilizan exclusivamente los medios requeridos por él, dejando al margen de la asociación cualesquiera otras determinaciones que le sean objetivamente extrañas. Esto significa que una plena racionalización conforme al fin correlaciona con una máxima *pureza formal* de la interacción social. Pero ello no debe entenderse únicamente en el sentido de que dicha interacción social abstraiga de *todo* contenido *a excepción* de aquel que ella tenga por fin. Así presentado, pareciera que la interacción social ha de ser siempre sólo *casi* puramente formal, al no poder alcanzar nunca el grado cero de contenido social. Sin embargo, lo contrario es más bien el caso: sólo porque, constitutivamente, ese grado cero de contenido social no se alcanza nunca, puede ser puramente formal la interacción, ya que es el contenido objetivado —o, lo que es lo mismo, racionalizado conforme al fin— el que, *mediando la relación*, la configura como una relación entre sujetos abstractos; esto es, como una relación que, siendo efectivamente relación, sin embargo deja completamente al margen a la individualidad o a la personalidad de cada cual.

Aunque Simmel mismo no presente expresamente esta conclusión, ella se sigue de su planteamiento, incluso aunque declaraciones expresas suyas parezcan desmentirla. Simmel atribuye, en efecto, a dos tipos de interacción social completamente diversos y aún opuestos el constituir la forma pura de la interacción: al intercambio económico y al cruce de miradas. Sin embargo, sólo el primero respeta las distinciones analíticas entre la forma, el contenido y la individualidad que caracterizan al concepto de interacción y que han de garantizar el propio estatuto disciplinar de la sociología, mientras que el segundo tipo de interacción constituye más bien un caso límite que, en puridad, habría de quedar fuera de su ámbito. En efecto, por una parte, la mirada cara a cara no se encontraría según Simmel mediada por contenido objetivo alguno:

Acaso sea ésta la relación recíproca más pura e inmediata que exista. En cualquier otro lugar donde anudan hilos sociológicos, éstos suelen poseer un contenido objetivo y producir una forma objetiva. Incluso la palabra pronunciada y escuchada tiene una significación objetiva que podría transmitirse de otro modo. Pero la vivísima interacción que entreteje a los

⁴⁴⁴ *Grundfragen der Soziologie*, p. 125.

hombres en la mirada cara a cara no cristaliza en ningún tipo de construcción objetiva⁴⁴⁵.

La ausencia de un contenido objetivado que mediara esta relación parecería configurarla como el único caso puramente formal de interacción social. Sin embargo, este mismo carácter inmediato supone que el individuo no entra en esta interacción aportando un único rasgo objetivado de su personalidad y reservándose todos los demás, sino que «en la mirada que el otro recoge se manifiesta uno a sí mismo; en el mismo acto en el que el sujeto busca conocer al objeto, se revela a su vez a este objeto». Así, «la mirada desvela al otro el alma propia al tratar de desvelar el alma del otro», por lo que la mirada cara a cara origina «la reciprocidad más acabada que existe en el entero ámbito de las relaciones humanas»⁴⁴⁶. Para Simmel, el rostro es «el símbolo de todo lo que el individuo ha traído como supuesto de su vida»⁴⁴⁷, de suerte que en el cruce de miradas cada uno revela al otro la propia individualidad, al aprehender por su parte la del otro.

Ahora bien, la individualidad que así se revela no puede ser, evidentemente, la individualidad sociológica o cuantitativa, sino la individualidad cualitativa; esto es, *justamente aquella que Simmel había abstraído de su concepto de interacción social*. De esta manera, lejos de constituir la forma más pura de interacción social, el cruce de miradas consistiría, en todo caso, en el desvelamiento interindividual y recíproco precisamente *del ser individual que está fuera de la sociedad*. Esta conclusión es ineluctable, con entera independencia de que Simmel mismo no la extraiga. El hecho de que no lo haga pone una vez más de manifiesto la difícil conciliación entre el concepto de la individualidad cuantitativa y el de la cualitativa: la existencia de un contenido objetivado que media la relación condiciona el que en ella ya no se relacionen individuos sino funciones objetivas, la suma de las cuales arroja la individualidad cuantitativa⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ *Soziologie*, p. 723.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 724.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 725.

⁴⁴⁸ Esta relación inmediata sería, por tanto, una extraña relación interindividual pero no social. Simmel se ve llevado a suponerla a modo de contrapunto sistemático respecto de la relación social mediata que vela la individualidad. En el tercer capítulo de este trabajo veremos que recurre a una relación inmediata semejante al tratar de la relación entre la díada y la tríada en «La determinación cuantitativa de los grupos» —segundo capítulo de la *Sociología*—. En ese momento, en un planteamiento no exento de dificultades, el *tercero personal* aparecerá como el responsable de la producción del *tercero mediador* que *se interpone* entre los individuos y, en esa medida, como una figura de la alienación. Frente a ello, argumentaremos que precisamente sólo en virtud de la mediación —de la que es efectivamente responsable el tercero personal, pero en un sentido que difiere de manera fundamental del que tiene en Simmel— puede darse una relación de verdadera reciprocidad personal. De esta suerte, el cruce de miradas, en cuanto que la relación individualísima que es, no sería sin embargo una relación pura en el sentido de

Frente al cruce de miradas, es el intercambio económico el que constituye la verdadera forma pura de la interacción. Los sujetos que intercambian entran en una relación en la que, sin embargo, se reservan para sí su individualidad o personalidad y, junto con ella, todos los otros contenidos vitales ajenos a la propia lógica económica⁴⁴⁹. Cada uno de esos otros contenidos podrá entrar a formar parte de otra interacción social que los objective o los racionalice conforme al fin. Esto vincula con claridad la diferenciación social que Simmel estudia en su sociología con la diferenciación de las series de valor o mundos ideales que estudia en su teoría de la cultura. Así, los *contenidos* que se distinguen de la *forma* de la interacción *no son en ningún caso aquellas normas vinculantes que existían en las situaciones sociales indiferenciadas*: es más bien el sujeto desvinculado de esas normas el que interacciona —siempre en el sentido específicamente sociológico de la interacción— con otros sujetos en la medida en que, en esa interacción, persigue contenidos a su vez pertenecientes a series de valor diferenciadas. Esto se encuentra implicado en cierta consideración que Simmel hace tanto al final del último capítulo de su *gran sociología* como en el cuarto y último capítulo de su *pequeña sociología*, que vuelve sobre cuestiones tratadas en aquel capítulo de 1908 al analizar la contraposición entre «el individuo y la sociedad en las concepciones de la vida de los siglos XVIII y XIX».

Se trata de un momento en el que Simmel distingue el punto de vista social del punto de vista que se atiene a la significación objetiva de los contenidos. Hay, sin embargo, algo en esta consideración final de Simmel que vela el sentido último de la conexión entre el proceso de diferenciación social y el de la diferenciación de las series de valor. En la *Sociología* de 1908 Simmel afirma que la sociación sería únicamente una «posibilidad lógica» de la forma de vida de la humanidad, pero no la única, de suerte que «la especie humana hubiera podido no ser social». «El hecho de que seamos seres sociales hace que estos contenidos [los contenidos de la vida] se sitúen bajo este punto de vista; pero esto no quiere decir que sea el único posible». Así, los contenidos que se realizan en la sociedad «pueden considerarse como objetos de las interacciones humanas, pero también, con el mismo derecho, de acuerdo a su contenido objetivo como elementos de series lógicas, técnicas,

ausente de supuestos o de mediaciones, sino que se establecería precisamente gracias a dichas mediaciones —y es que ciertamente no se miran de la misma manera, pongamos por caso, el fiscal y el acusado que dos enamorados—.

⁴⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 52. En la *Filosofía del dinero* Simmel había llegado incluso a identificar la interacción social con una relación general de intercambio: «Es preciso tener presente que la mayoría de las relaciones humanas pueden concebirse como una relación de intercambio: ésta es la interacción al mismo tiempo más pura y más estilizada, que constituye la vida humana tan pronto como ésta quiera asumir un contenido y una materia». *Philosophie des Geldes*, p. 59.

estéticas, metafísicas, que tienen significación en sí mismas»⁴⁵⁰. La «humanidad» hace referencia para Simmel a los contenidos considerados en sus series de valor autónomas; y esa humanidad, como afirma esta vez en la *pequeña sociología* de 1917, «no es sólo un plus cuantitativo frente a la sociedad, no es la suma de todas las sociedades, sino una síntesis por completo propia de los mismos elementos de los que, de otro modo, resulta la sociedad»⁴⁵¹.

Ahora bien, a tenor de la definición formal que Simmel ha hecho de la sociedad como la «suma de las formas de relación» entre los individuos⁴⁵², no resulta fácil entender qué quiere decir que los contenidos se sitúen bajo el punto de vista de la sociedad, pues situarlos bajo ese punto de vista sería tanto como *abstraerlos* y, por tanto, considerarlos como aquello de lo que *no* se trata. Parece, por tanto, que la palabra *sociedad* no funciona aquí en el sentido terminológico fijado por el propio Simmel, según el cual aquélla consiste en la mera unidad formal realizada en la interacción. En la *pequeña sociología* encontramos la clave para entender el sentido en el que Simmel emplea aquí la palabra *sociedad*, el cual nos conducirá a ver que, lejos de haber, como indica Simmel, un conflicto entre ambos puntos de vista, ellos son enteramente solidarios.

En efecto, lo que Simmel está entendiendo aquí por sociedad no es otra cosa que el *grupo social*. Así, «lo que nos une con la humanidad como un todo (...) depende de exigencias que van mucho más allá» que la sociedad y que «pueden llegar al extremo de entrar en contradicción con las pretensiones especiales que nos impone el grupo que para nosotros es “la sociedad”»⁴⁵³. Así:

Estos conflictos en los que el individuo entra no sólo con su grupo político, sino también con su familia, su asociación económica, su partido o su comunidad religiosa, se han sublimado finalmente en la historia reciente en una necesidad, por así decir, abstracta de libertad individual. Éste es el concepto general que cubría lo común de las diversas quejas y autoafirmaciones de los individuos frente a la sociedad⁴⁵⁴.

Éste párrafo da paso, como se puede imaginar, a una consideración de la libertad individual propugnada por el siglo XVIII y concebida como una «liberación de las ataduras con las que la sociedad había ligado al individuo»⁴⁵⁵. Pero entonces, la sociedad, entendida como un grupo, remite al *resto* que todavía hoy pueda quedar de aquellos *vínculos* característicos de las situaciones sociales indiferenciadas que

⁴⁵⁰ *Soziologie*, pp. 858-859.

⁴⁵¹ *Grundfragen der Soziologie*, p. 127.

⁴⁵² *Soziologie*, p. 23.

⁴⁵³ *Grundfragen der Soziologie*, p. 127.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

limitaban la libertad individual, esto es, que impedían que existiera ese *sujeto desvinculado* que interacciona socialmente de manera abstracta —mediada por contenidos objetivados— con otros sujetos desvinculados.

Frente a ello, la sociedad que es el resultado del proceso de diferenciación social —de esa ampliación de los grupos que consiste, como hemos visto, en un proceso de desvinculación— es la que se deja apresar conceptualmente en los términos formales de la interacción entre sujetos ya desvinculados y, lejos de poder entrar en conflicto con la consideración de los contenidos en sus series de valor autónomas, constituye, sencillamente, el lugar de su realización; al menos en la medida en que esta realización no pueda ser exclusivamente individual, sino que requiera de una relación entre dos individuos, como veremos que ocurrirá en el caso de las series de valor económica y ética.

Estas dos series de valor, la económica y la ética, remiten a un sujeto abstracto que, en cuanto que sujeto correlato de la objetividad de sus contenidos, es un efecto del propio proceso de objetivación. Como veremos en el próximo apartado, este proceso de objetivación —que en el caso de la economía acaba efectivamente en el límite con los vínculos previos y en el de la ética deslegitima su validez y ulteriormente también su vigencia— no es sin embargo obra del sujeto, sino que sólo tiene lugar en relaciones intersubjetivas abstractas. Esto permite considerar las series de valor, mundos ideales o ámbitos culturales como *esferas de acción social o interacción*. Desde luego, no queremos decir con esto que las asociaciones modernas, racionalizadas conforme al fin, coincidan sin más con estas esferas de acción. Más bien, cabe entender estas asociaciones como el equivalente simmeliano de las que Dilthey denominaba como *organizaciones externas de la sociedad*, en las que se organizaban socialmente y así se realizaban los que Dilthey llamaba *sistemas culturales*, que serían por su parte los mundos ideales o series de valor de Simmel.

La conexión que existe entre el proceso de diferenciación social y el de la objetivación de los contenidos vincula, así, la sociología simmeliana con su teoría idealista de la cultura. En el marco de la distinción analítica entre la forma, el contenido y la individualidad de la que Simmel hacía depender el estatuto disciplinar autónomo de la sociología, a ésta le corresponde el estudio de la forma y a la teoría idealista de la cultura el de los contenidos. La individualidad, por su parte, interpretada como «totalidad individual viviente», articulará una de las vertientes de la filosofía de la vida y de la crítica de la cultura de Simmel.

De esta manera, la sociología simmeliana, su teoría de la cultura y su filosofía de la vida, sobre la que se basa su crítica cultural, deben sus objetos

teóricos al propio proceso de diferenciación. Frente a ello, en las situaciones indiferenciadas, el contenido objetivo que habrá de mediar ulteriormente las interacciones sociales en las sociedades diferenciadas ya existe, pero los vínculos con los que se encuentran atadas las relaciones sociales impiden que ese contenido las configure puramente desde sí. Como consecuencia de ello, en dichas situaciones indiferenciadas la distinción entre la forma de la sociación, el contenido y la individualidad sobre la que se asientan aquellos modos de consideración —el sociológico, el teórico-cultural y el crítico-cultural— resulta completamente inoperante.

Así, «la peculiaridad de la unión medieval frente a la moderna» radica en el hecho de que «ocupaba al hombre entero», en que «no servía sólo, en cada caso, a un fin objetivo claramente delimitable, sino que constituía una comunidad que abarcaba a la persona entera»⁴⁵⁶. Como afirma Simmel esta vez en la *Filosofía del dinero*, la unión medieval «incorporaba en su círculo el interés económico general igual que el religioso, el político igual que el familiar»⁴⁵⁷, de manera que el individuo no participaba en ella de acuerdo a una función objetiva, aportando únicamente uno de sus rasgos con reserva de todos los demás. A su vez, para que la unión medieval pudiera absorber la entera personalidad de sus miembros no podía encontrarse yuxtapuesta a otros círculos sociales a los que también perteneciera el individuo, lo que explica que los círculos medievales se englobaran concéntricamente los unos a los otros. Esto significa que no cabe atribuir al individuo medieval el concepto específicamente sociológico de la individualidad: el miembro de una unión medieval no tiene individualidad cuantitativa. Pero lo más importante es que su individualidad cualitativa, consistente en la totalidad unitaria de sus intereses, en su unidad personal no meramente abstracta sino plena de contenido, está implicada efectivamente en el propio círculo social al que pertenece: no es una individualidad que se reserve, que quede *fuera de la sociedad*, de suerte que el grupo social indiferenciado no respeta ese límite característico de las situaciones de diferenciación. Es, por tanto, la misma ausencia de una individualidad cuantitativa la que explica la *exposición social* o la *exterioridad* de la individualidad cualitativa en las situaciones sociales indiferenciadas —frente a la interioridad a la que quedará relegada en las situaciones diferenciadas—.

Es evidente que no es posible distinguir en esta situación, precisamente *indiferenciada*, la forma de la sociación, el contenido y la individualidad. El contenido objetivo se encuentra mezclado con los otros intereses de la personalidad

⁴⁵⁶ *Soziologie*, p. 473.

⁴⁵⁷ *Philosophie des Geldes*, p. 465.

y, por lo mismo, no hay una individualidad cuantitativa que, constituyendo la dimensión social o exterior del individuo, permitiera que éste se reservara su individualidad cualitativa, la cual se encuentra por lo mismo socialmente expuesta. Esta indiferenciación entre lo personal y lo objetivo impide, al mismo tiempo, distinguir la forma de la sociación, pues ésta, como hemos visto, es correlativa con la objetividad del contenido que, mediando la relación, la configura como formalmente pura. De esta manera, la *vinculación personal* en el gremio es la contrafigura de la *interacción social* que tiene lugar en las asociaciones modernas racionalizadas.

4. La objetivación de las acciones productiva y práctica

Hemos visto en el apartado anterior que la confluencia entre el proceso de diferenciación social y la diferenciación de las series de valor permite concebir estas últimas como esferas de acción social o interacción. Sólo en estas interacciones tiene lugar la objetivación de los contenidos que Simmel consideraba, como vimos esta vez en el subapartado 2.2, como una *Vergegenständlichung des Geistes*. Esta objetivación de los contenidos configura esas interacciones como relaciones formales entre sujetos abstractos, los cuales pueden considerarse como los correlatos subjetivos de los contenidos objetivados, pero siempre que se tenga presente que sus acciones sólo son objetivadoras en cuanto que integradas en las propias interacciones —que, a su vez, y como veremos esta vez en el próximo apartado, presuponen una antecendencia de la totalidad que es la que lleva a entender todo el proceso, como hace Simmel, en los términos de una *objetivación del espíritu*—.

Como ya adelantamos en su momento, las únicas dos series de valor que Simmel interpreta en unos términos que se compadezcan con esta teoría general son la económica y la ética —ya hemos visto, por lo demás, que el proceso de diferenciación social tiene un marcado carácter económico—. Vamos a ver en este apartado en qué consiste la objetivación de la acción productiva y la objetivación de la acción práctica. En el caso de la primera, el análisis que realizaremos de los capítulos primero y cuarto de la *Filosofía del dinero* nos hará ya inmediatamente patente que dicha objetivación sólo puede tener lugar en relaciones intersubjetivas abstractas. Sin embargo, por lo que respecta a la esfera ética, la crítica de Simmel a la ética kantiana —que configura para él, como vimos en el subapartado 2.1, la autonomía de esta serie de valor— manifiesta una limitación fundada en la propia concepción ética individualista de Simmel. Sólo en el próximo apartado podremos mostrar, yendo más allá de Simmel, cómo también la objetivación de la acción práctica depende del carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas éticas, lo que nos permitirá advertir el isomorfismo existente entre el sujeto práctico kantiano y el sujeto económico.

Tanto la esfera de acción autónoma económica como la ética conllevan un concepto de la libertad como autonomía que, en cuanto que devenida a partir de una situación social previa cuyos vínculos impedían que rigiera esa autonomía, se da la mano con el concepto de la libertad como independencia. En este apartado analizaremos asimismo la conexión entre ambos conceptos de la libertad, para ver más tarde, en el apartado 5, cómo la libertad como autonomía debe a la

«dependencia» que ella niega mucho más de lo que jamás estaría dispuesta a reconocer, habida cuenta de su pretensión de autosuficiencia.

4.1. La objetivación de la acción productiva

El análisis que Simmel lleva a cabo en la *Filosofía del dinero* de la economía monetaria se inserta dentro de su más amplia investigación sobre el proceso de diferenciación social. En la *Filosofía del dinero*, este proceso viene caracterizado como una *despersonalización* u *objetivación*⁴⁵⁸ por la que la lógica económica llega a imperar en exclusiva en su propio ámbito —el de las relaciones de producción, intercambio y consumo—, relegando lo personal a una esfera de inmanencia interior. Simmel cifra el punto de partida de este proceso tanto en la economía natural como en la del medioevo, y su punto de llegada en la que denomina como *economía monetaria desarrollada*, caracterizada en el límite por una plena diferenciación entre los momentos personales o subjetivos y los momentos objetivos, económico-técnicos, de la práctica vital.

El tipo de la economía monetaria desarrollada constituye para Simmel la manifestación de la esfera económica en su plena autonomía y, por ende, en la pureza de su concepto, mientras que los momentos anteriores son interpretados como estadios en los que la objetividad de la esfera económica ya existe pero se encuentra mezclada con la subjetividad, de la que debe independizarse. Por ello puede afirmar Simmel que, «con frecuencia, sólo podemos reconocer en las manifestaciones superiores de la vida espiritual el sentido de las inferiores», dado

⁴⁵⁸ Las palabras que utiliza Simmel son *Entpersonalisierung* y *Objektivierung* (*ibid.*, p. 404). La lógica económico-técnica autónoma determinada la objetividad de los contenidos sobre los que rige, lo que constituye una *Objektivierung* de dichos contenidos que, vista desde el punto de vista del sujeto individual, se presenta como una despersonalización. La *Objektivierung* debe distinguirse por consiguiente tanto de la *Objektivation* —que es por ejemplo la palabra que utiliza Dilthey cuando habla de las *objetivaciones de la vida*— como de la *Vergegenständlichung* —aunque ya hemos visto que es la propia *Vergegenständlichung des Geistes* la que determina la *Objektivierung* de los contenidos culturales—. Cabría traducir *Objektivierung* por *objetivización* para distinguir este término de los otros dos mencionados, o bien reservar para éstos el término de *objetualización* (*volverse objeto*, a diferencia de *volverse objetivo*), al que en ocasiones se recurre. Sin embargo, en vista de que el contexto hace en cada caso prescindible reflejar en castellano esta distinción terminológica, por razones de estilo hemos preferido traducir en este trabajo tanto *Objektivierung* como *Vergegenständlichung* por *objetivación*. En todo caso, quizás no esté de más indicar aquí que traducir *Objektivierung* por *cosificación* (que vierte más bien la palabra alemana *Verdinglichung*) sería manifiestamente inadecuado. Como hace notar Axel Honneth, el análisis simmeliano de la objetivación de las relaciones sociales debe diferenciarse de la posterior concepción lukacsiana de la *Verdinglichung* —que algunos traducen también por *reificación*—: «[E]n una relación despersonalizada por las transacciones monetarias, el otro —como lo destaca Simmel— debe permanecer ciertamente presente como portador de cualidades personales generales para poder ser aceptado como par responsable en el intercambio, mientras que la reificación de otros hombres significaría negar su humanidad. Por lo tanto, si la despersonalización de las relaciones sociales presupone el reconocimiento elemental como persona humana del otro devenido anónimo, la reificación contiene una refutación o un “olvido” de este dato previo». A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. G. Calderón, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 132.

que, «a menudo, el concepto con el que definimos la esencia de una manifestación no se puede obtener de ella misma sino sólo de otra más avanzada y más pura»⁴⁵⁹.

A continuación vamos a tratar de mostrar, en primer lugar, cómo para Simmel la objetividad y autonomía de la esfera económica pasa por una subordinación o supeditación del trabajo humano a las relaciones de intercambio. Esta subordinación se aprecia en los dos primeros epígrafes del primer capítulo de la *Filosofía del dinero*⁴⁶⁰, dedicados al problema del valor, en los que Simmel argumenta que el valor subjetivo que se le atribuye a un objeto se convierte en el valor objetivo económico en virtud del intercambio. Como veremos, Simmel mezcla confusamente esta fundación del valor económico en el intercambio con la supeditación del trabajo a la esfera del intercambio, tratando de presentar a la segunda como vinculada a la primera en su propio concepto. Sin embargo, de manera efectiva, la fundación que Simmel realiza del valor económico en el intercambio es conceptualmente independiente de la consideración del trabajo como supeditado al intercambio; una supeditación que tiene lugar, tal y como se aprecia esta vez en el cuarto capítulo de la *Filosofía del dinero*, que analizaremos en segundo lugar, en las condiciones de una economía monetaria desarrollada. Gracias a esta supeditación del trabajo a las relaciones de intercambio, el individuo alcanza para Simmel su libertad individual. Como veremos, estas ideas de Simmel pueden ponerse en relación con la concepción hegeliana del valor, del trabajo y del carácter abstracto de las relaciones entre las personas.

4.1.1. La objetividad y autonomía de la esfera económica como supeditación de la producción al intercambio

Para Simmel, de manera inequívoca, el valor económico de un objeto se funda en el intercambio: es la expresión cuantitativa que los objetos obtienen cuando son intercambiados. Así, «el objeto no adquiere un valor económico en razón de su ser por sí aislado, sino únicamente por medio de la entrega de otro objeto que se da a cambio de él»⁴⁶¹. No existe, por tanto, para Simmel, una unidad exterior de medida; no hay nada que los objetos compartan que permitiera una determinación cuantitativa de su valor de forma previa al intercambio, sino que la igualdad que se establece entre ellos en virtud del *hecho mismo* de su ser intercambiados es lo que otorga a cada uno de ellos su expresión cuantitativa por medio del otro:

⁴⁵⁹ *Philosophie des Geldes*, p. 137.

⁴⁶⁰ La *Filosofía del dinero* consta de un total de seis capítulos —organizados en dos partes de tres capítulos cada una—, todos ellos organizados de acuerdo a tres epígrafes.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

A falta de una unidad exterior de medida, únicamente puede determinarse si dos objetos son igualmente deseables o valiosos cuando al intercambiarlos en la realidad o en el pensamiento no se aprecia diferencia alguna en el sentimiento valorativo por así decir abstracto. Originariamente, no es que la intercambiabilidad *manifieste* la igualdad valorativa como una especie de determinación objetiva de las cosas mismas, sino que la igualdad no es más que el nombre que recibe la propia intercambiabilidad⁴⁶².

La condición más general que tiene que cumplirse para que el intercambio pueda tener lugar es que las cosas sean deseadas o, lo que es lo mismo, sentidas subjetivamente como valiosas. Pero, a su vez, las cosas son subjetivamente valiosas sólo en la medida en que se nos distancian, esto es, en cuanto que no se encuentran plenamente disponibles de manera inmediata para nuestro placer o disfrute, sino que es preciso vencer una resistencia para alcanzarlas; pues en la inmediatez del disfrute se da una indiferenciación entre el sujeto y el objeto que no permite que surja el sentimiento subjetivo del valor de este último:

El contenido se convierte en objeto cuando se nos opone, y no sólo en razón de su impenetrabilidad, sino de la distancia que nos separa de su disfrute, cuyo lado subjetivo es el deseo. (...) El objeto que así se nos aparece, caracterizado por su distancia respecto del sujeto, que advierte así su propio deseo y trata de superarlo, recibe el nombre de valor. (...) [E]l valor no se origina en la unidad intacta del momento del disfrute, sino sólo cuando su contenido se separa, en cuanto que objeto, del sujeto, y se le opone como algo *deseado* que requiere para su consecución de la superación de distancias, obstáculos y dificultades⁴⁶³.

Ahora bien, Simmel pretende que esta condición general del intercambio —que es, en realidad, biológico-genérica, esto es, común al hombre y al resto de los seres vivos⁴⁶⁴— explique *por sí sola* el hecho del intercambio. Evidentemente, no de una

⁴⁶² *Ibid.*, pp. 76-77.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁶⁴ Aunque no lo mencione expresamente, Simmel toma la idea de la resistencia del ensayo de Dilthey «Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior» (más arriba referido). Así, el pasaje que estamos considerando comienza de la siguiente manera: «Se ha afirmado que nuestra representación de la realidad objetiva surge de la resistencia que las cosas nos ofrecen y que experimentamos especialmente por medio del sentido del tacto. Esto puede transferirse sin más al problema de la práctica. Deseamos las cosas cuando todavía no se entregan incondicionalmente a nuestro uso y disfrute, esto es, justamente cuando nos oponen algún tipo de resistencia» (*Philosophie des Geldes*, p. 34). No tiene sin embargo mucho sentido que Simmel diga que la idea de la resistencia de Dilthey puede «transferirse sin más al problema de la práctica», porque no es otro el terreno en el que ya se había presentado en el ensayo de Dilthey. Así mismo, la idea que Simmel presenta a continuación, según la cual sólo deseamos aquello que todavía nos ofrece resistencia, forma ya parte de ese ensayo. Según Dilthey, a partir de una determinada necesidad orgánica vital —pensemos, por ejemplo, en el hambre, en la necesidad orgánica de la nutrición— se desencadena un determinado movimiento corporal volitivamente dirigido hacia la satisfacción de esa demanda orgánica, un movimiento corporal del que el sujeto es consciente, que experimenta. Ahora bien, de pronto, este sujeto experimenta una sensación de presión que no esperaba o, mejor dicho, que no formaba parte de su intención. No es, sin embargo, esta sensación de presión la que, por sí sola, da al sujeto la realidad de un mundo exterior, sino que es sólo en la resistencia, en el

manera inmediata —Simmel es perfectamente claro en cuanto a que «el objeto deseado únicamente se convierte en un valor práctico inserto en el movimiento de la economía cuando su deseabilidad se compara con la de otro y obtiene con ello una medida»⁴⁶⁵—, pero sí, no obstante, de una manera mediata. Pues de la distancia, indisociable del deseo, se deduciría asimismo la necesidad del sacrificio: en la medida en que tenemos que superar una distancia para obtener lo que deseamos —y si esa distancia no existiera, no lo desearíamos—, tenemos que sacrificar otras cosas que asimismo deseamos y que asimismo se encuentran distantes; un sacrificio que supone que estamos ya *comparando* entre sí nuestros objetos de deseo y, en esa medida, determinando recíprocamente su valor. De esta manera, «el valor económico del objeto que se origina en su deseabilidad puede interpretarse como una estilización o sublimación de la relatividad ya contenida en el deseo»⁴⁶⁶. Esta relatividad ínsita en el deseo sería el presupuesto fundamental del intercambio:

El proceso subjetivo de sacrificio y beneficio en el alma individual no es, en absoluto, algo secundario al intercambio interindividual que meramente lo reprodujera; más bien ocurre, a la inversa, que el intercambio entre entrega y consecución en el interior del individuo es el presupuesto fundamental y, al mismo tiempo, la sustancia esencial de todo cambio bilateral⁴⁶⁷.

Esta idea lleva a Simmel a afirmar que incluso «el productor aislado, que tiene que realizar ciertos sacrificios para obtener ciertos beneficios, se comporta exactamente de la misma manera que el que sujeta que intercambia; sólo que su contrayente no es un segundo sujeto volitivo, sino el orden natural»⁴⁶⁸. Simmel pretende de esta manera una asimilación total entre el intercambio interindividual y la producción:

Cualquiera que sea el camino por el que A y B se han convertido en valores, en un sentido *económico* A se convierte en un valor en la medida en que, para obtenerlo, tengo que dar B a cambio y B cuando por él recibo A. Al respecto resulta por completo indiferente, como ya se ha dicho, que el sacrificio se realice mediante la entrega de un valor a otro hombre, esto es, por medio del

impedimento o en la obstaculización de su propio movimiento corporal volitivamente dirigido, donde el sujeto hace experiencia de dicha realidad. Ahora bien, esta experiencia no es desde luego exclusiva del ser humano, sino que, para Dilthey, *caracteriza a todo ser vivo cognoscente en su adaptación al medio*. La distinción entre el sujeto y el objeto, como ya apuntamos más arriba, en el apartado 2, es una nota definitoria fundamental de la vida. Precisamente lo que vamos a ver que ocurre ahora con Simmel es que superpone o confunde esta significación —co-genérica— del objeto con la significación específica que la objetividad asume en el ser humano, en cuanto que validez.

⁴⁶⁵ *Philosophie des Geldes*, p. 76.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

intercambio interindividual, o dentro de la esfera de los intereses del individuo, por medio de un cálculo entre los esfuerzos y los resultados⁴⁶⁹.

A y B deben ser previamente valores en un sentido subjetivo —cualquiera que sea el motivo por el que esto sea así—, pero sólo se convierten en un valor económico cuando uno se entrega a cambio del otro, cualquiera que sea la manera en que esa entrega tenga lugar.

Ahora bien, sólo sería posible entender que Simmel deduce el valor económico del deseo —o lo que es lo mismo: de lo subjetivamente apreciado como valioso— si se aceptara la cláusula de que el deseo, en cuanto que es siempre deseo de aquello que nos ofrece resistencia, además supone siempre el sacrificio de otra cosa deseada. Sin embargo, si bien parece innegable que la condición de la deseabilidad del objeto es una condición necesaria para que tenga lugar el intercambio, es ya más dudoso que sea una condición suficiente, y no sólo porque es una condición que se da ya en el resto de los seres vivos, todos los cuales deben vencer resistencias entre el objeto de su deseo y su satisfacción, sino porque de la distancia, tal y como Simmel la ha concebido, no se deduce sin más la necesidad del sacrificio de otra cosa. Así, siquiera sea en términos estrictamente lógicos, la necesidad de vencer una distancia o resistencia para obtener lo que deseamos no ha de suponer necesariamente renuncia o sacrificio algunos, con tal de que no deseemos otra cosa aparte de aquella cuya resistencia pretendemos vencer. En realidad, parece más bien, pese a lo que el propio Simmel expresamente sostiene, no sólo que la idea del sacrificio no hace sino reproducir la propia idea del intercambio interindividual en el ámbito subjetivo, sino, sobre todo —y esto es lo que nos interesa aquí—, que con la idea de que el productor aislado intercambia con la naturaleza Simmel está concibiendo ya el propio trabajo según el tipo que éste asume en una economía monetaria desarrollada.

La cuestión se complica todavía más, porque Simmel presenta a partir del final del primer epígrafe del capítulo I, en aparente continuidad con la disquisición relativa a la relación entre el deseo y la distancia —sobre la que había versado dicho epígrafe—, el caso del intercambio en sentido propio o intercambio interindividual como aquel en el que la distancia entre el sujeto y el objeto *se hace máxima*, y por ello el objeto *se objetiva* de la manera más aguda, cuando en realidad tanto la distancia entre el sujeto y el objeto como, consecuentemente, la

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 71.

«objetivación», adquieren un sentido completamente distinto del que hasta ahora habían tenido⁴⁷⁰.

Así, mientras que la objetividad que surge en el puro deseo subjetivo es una consecuencia de la distancia o resistencia que es preciso vencer para satisfacer dicho deseo —y es por ello una objetividad biológico-genérica, como hemos apuntado—, Simmel va a tratar ahora de la objetividad en dos nuevos sentidos, a su vez íntimamente relacionados: la objetividad en el sentido de la *validez* en la esfera autónoma económica y la objetividad en el sentido de la *impersonalidad*. Si Simmel puede sostener una aparente continuidad entre el primer sentido de la objetividad y los dos segundos sentidos mencionados, esto sólo es así en cuanto que ha supuesto —de una manera poco convincente, como hemos visto— que todo deseo lleva aneja la relatividad de la valoración.

La objetividad en el sentido de la *validez* en la esfera económica autónoma es la objetividad del valor económico, la cual se establece por contraposición con lo subjetivamente percibido como valioso, una subjetividad que ya al comienzo de su exposición Simmel había caracterizado como «algo transitorio y, en realidad, no muy esencial»⁴⁷¹, pues —como dirá más adelante— «por mucho que cada uno de los elementos tenga un carácter personal y sea subjetivamente valioso, su *igualdad* es un hecho objetivo que no descansa en ninguno de ellos considerado por sí, aunque al mismo tiempo tampoco sea algo exterior»⁴⁷². Ahora bien, aunque Simmel remite esta superación de la subjetividad tanto al intercambio interindividual como al intercambio con la naturaleza que tiene lugar en la «economía aislada»⁴⁷³, la explicación que ofrece de ella conviene exclusivamente al primero de dichos tipos de intercambio:

⁴⁷⁰ Cf. *ibid.*, pp. 53 ss.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 59. La crítica, hecha desde el punto de vista de la economía, de que Simmel no responde a la pregunta de «cómo los valores subjetivos se convierten en precios de mercado» no tiene sentido en el contexto de la obra de Simmel. La respuesta sólo podría ser: los valores subjetivos se convierten en precios de mercado al ser intercambiados sus objetos —téngase presente que, habida cuenta de su concepto de valor, para Simmel valor y precio son iguales (cf. *ibid.*, pp. 77 ss.)—. El problema resulta análogo a la cuestión de la causalidad en Hume: quizás aunque no hayamos visto cómo una bola de billar transmite su movimiento a otra podamos anticiparlo en la medida en que el movimiento de las bolas de billar cae debajo de un tipo más general, pero ese tipo más general, a su vez, sólo ha podido ser establecido a partir de la experiencia, que sólo nos enseña la sucesión. Así, el economista busca determinar los elementos generales que influyen en la determinación del precio, pero esos elementos generales sólo han podido establecerse a partir del intercambio. Cf. A. Cavalli, «Politische Ökonomie und Werttheorie in der *Philosophie des Geldes*», en J. Kintzelé & P. Schneider (eds.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M., Hain, 1993, pp. 156-174 (aquí p. 166) y D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2001.

⁴⁷³ Cf. *Philosophie des Geldes*, pp. 56-58.

Al tener que dar un objeto a cambio de otro se pone de manifiesto que no sólo es algo valioso para mí, sino también en sí, o sea, que también es valioso para otro. La ecuación objetividad = validez para todos los sujetos encuentra en la esfera económica de los valores una de sus más evidentes justificaciones⁴⁷⁴.

La suprasubjetividad o supraindividualidad que, según Simmel, alcanza el valor en virtud del intercambio⁴⁷⁵, parece así depender de la interindividualidad que tiene lugar en él, en cuanto que el cambio interindividual comporta una validez que trasciende la valoración subjetiva del sujeto. Esta idea de Simmel puede ponerse en relación con la concepción hegeliana del valor como la universalidad abstracta de la cosa que surge en la comunidad de las voluntades que tiene lugar en virtud del contrato⁴⁷⁶.

Pero, a su vez, como recordaremos, la identificación entre el valor económico y la verdadera sustancialidad de las cosas se vinculaba en Hegel con el carácter que éstas adquieren en cuanto que productos de un trabajo que, en un mundo en el que el intercambio económico se ha erigido en principio rector de todas las relaciones económicas, debe ser abstracto, lo que impide de antemano que las cosas atestigüen otras «determinaciones sustanciales» aparte de esa sustancialidad del valor económico⁴⁷⁷. La misma conexión encontramos de nuevo ahora en Simmel. En efecto, junto con el sentido de la objetividad en cuanto que validez en la esfera económica, Simmel introduce un segundo sentido de la objetividad —vinculado con el primero, pero que no debe confundirse sin más con él, aun cuando Simmel no los distinga con claridad— que podríamos calificar de *impersonalidad*, el cual se funda en el hecho de que, en virtud del intercambio, los sujetos producen objetos que constituyen para ellos un puro medio para la obtención de otra cosa y que les son, por lo tanto, *subjetivamente indiferentes*. Así, el proceso por el cual los objetos *se objetivan*...

... se completa cuando el objeto que se distancia y que al mismo tiempo supera la distancia se *produce* con este fin. Así se consigue la más pura objetividad económica, la separación del objeto de la relación subjetiva con la personalidad. En la medida en que esta producción se orienta hacia otro sujeto que, por su parte, hace lo mismo, los objetos entran en una relación recíproca objetiva⁴⁷⁸.

De este modo, el objeto se objetiva gracias al intercambio, porque sólo en virtud suya es posible que cada sujeto produzca lo que él mismo *no* desea, con lo que se consigue que el objeto deje de estar afectado de subjetividad. De esta manera, cada

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁷⁵ *Cf. ibid.*, p. 53.

⁴⁷⁶ *Cf. supra* en el subpartado 1.2 del capítulo I.

⁴⁷⁷ *Cf. Philosophie des Geldes*, p. 53.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

una de las partes que participa en el intercambio no entrega a la otra nada de sí misma, pues el objeto —o la prestación— que ofrece no contiene nada de su personalidad o subjetividad. Como veremos en el próximo subapartado, en el cuarto capítulo de la *Filosofía del dinero* Simmel presentará una nueva versión de esta misma idea, al argumentar que los «vínculos de dependencia mutua» —que son, en esencia, las relaciones de trabajo— se despersonalizan u objetivan cuando la prestación se encuentra determinada en un sentido estrictamente objetivo-técnico, lo que «deja libre» a la personalidad individual.

Simmel supedita así la producción o el trabajo humano a las relaciones de intercambio: sólo el trabajo cuyo fin es la producción de un objeto *destinado de antemano al intercambio* produce un objeto *plenamente objetivo*, en cuanto que separado de la subjetividad. La interpretación de Simmel de la producción de un «productor aislado» como un intercambio con la naturaleza pone esta circunstancia claramente de manifiesto, y puede relacionarse con la concepción de Hegel de la elaboración como una determinación de la propiedad. Así, en el caso de Hegel, vimos cómo la relación con la naturaleza, al concebirse como una relación individual en cuanto que determinada por la idea de la propiedad, no podía consistir sino en una transformación social técnico-abstracta, y no ya en una elaboración comunitaria; pues la elaboración intersubjetiva ya sólo podía tener lugar en unas relaciones de trabajo que, al quedar subsumidas bajo el tipo general del contrato, excluían cualquier clase de «determinación sustancial». En Simmel ocurre exactamente lo mismo: también en él toda transformación intersubjetiva de la naturaleza ha de consistir en una transformación objetivo-técnica, en cuanto que mediada por un intercambio económico que expulsa los elementos subjetivos o personales.

Empero, la propia consideración de esos elementos como subjetivos es ya una consecuencia del proceso de objetivación económica. Pues, en efecto, es posible que se produzcan intersubjetivamente objetos no destinados al intercambio, sino a un uso simbólico en una determinada comunidad. En este caso, no tendría sentido afirmar que esos objetos, que no han pasado por el filtro del intercambio, están afectados todavía de subjetividad; no ya sólo porque son un producto intersubjetivo, y la subjetividad remite para Simmel al sujeto individual —frente al cual la objetividad de la esfera económica representaría el momento intersubjetivo—, sino, sobre todo, porque esos objetos estarían *objetivados* en la propia «esfera» de sus usos simbólicos. Por su parte, ese objeto pudiera quizás aparecerse a un observador moderno —entendiendo por tal el que vive en el mundo de la fragmentación de las series de valor— como objetivado a la vez en

varias series de valor distintas de la económica, como podrían serlo, por ejemplo, la religiosa, la moral o la artística. Estas dimensiones, evidentemente, se corresponden con las «determinaciones sustanciales» que en Hegel habían quedado asimismo abstraídas de la esfera del intercambio.

En esta medida, cuando Simmel afirma que «lo decisivo en relación con la objetividad del valor económico, que delimita la esfera económica como esfera autónoma, es el hecho de que su validez trascienda al sujeto individual»⁴⁷⁹, está tomando como contrapunto de la autonomía de la esfera económica algo que es en realidad ya un resultado de esa misma autonomía, pues es la autonomía de la esfera económica, consistente en la pura regencia de la lógica del intercambio económico en toda la «esfera» de las actividades económicas, incluidos el consumo y la producción, la que genera como su contrapartida esa subjetividad. La subjetividad es, en efecto, lo que la esfera económica *aparta* de su esfera de objetividad, en cuanto que en las relaciones de intercambio el objeto o la prestación que cada uno cede le es subjetivamente indiferente; pero es, a su vez, aquello sobre lo que ella *se asienta*, en cuanto que en esas mismas relaciones de intercambio cada uno está subjetivamente interesado, *pero de una manera puramente individual*, en el objeto que el otro le ofrece.

Este interés puramente individual en el objeto es ese *deseo* que Simmel había situado como la condición más general para que tuviera lugar el intercambio; deseo que había caracterizado de la manera más individual que pueda pensarse. Así, el deseo lo es de un objeto que ofrece resistencia al *disfrute*, concebido éste como un «acto unitario» en el que el sujeto y el objeto se encuentran en un estado de indiferenciación⁴⁸⁰. Pero esta indiferenciación, en última instancia, tiene como referencia última —aunque ésta no emerja ni mucho menos como tal en la propia presentación de Simmel— la asimilación orgánica, que es el acto individualísimo por excelencia y, por ello, el modelo de todo consumo individual. Precisamente, el escrito de Dilthey que Simmel toma como punto de partida en el primer epígrafe del capítulo I, el ensayo «Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior», no autoriza ni mucho menos a pensar que la diferenciación entre el sujeto y el objeto sea el resultado de un proceso que se toma su tiempo —el resultado del proceso de diferenciación, que es histórico y ontogenético para Simmel, siendo sus dos puntos de partida el «hombre primitivo» y el infante⁴⁸¹—, sino que, más bien, para Dilthey, la vida —al menos la que ya es

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, pp. 29 ss.

⁴⁸¹ *Ibid.*, *passim* (*vid.*, por ejemplo, pp. 30, 84 ss., 446 ss.).

cognoscitiva— *consiste en* esa diferenciación, la cual surge precisamente como consecuencia de las resistencias que encuentra en el medio el movimiento volitivo *dirigido a la satisfacción de una demanda orgánica*. Por lo mismo, sólo cuando el objeto está siendo asimilado ha dejado de ser objeto para el sujeto que, superando las resistencias, ha conseguido asimilárselo.

En el próximo subapartado, en el que vamos a ver la conexión que Simmel establece entre la objetivación de las relaciones de dependencia mutua y la libertad individual, podremos profundizar en el sentido de la diferenciación entre lo objetivo y lo subjetivo que tiene lugar como consecuencia del desarrollo de la economía monetaria.

4.1.2. La objetivación económica de las relaciones de trabajo y la libertad individual

En el cuarto capítulo de la *Filosofía del dinero*, que lleva por título «La libertad individual», Simmel localiza el tipo específico de libertad que hace posible el desarrollo de la economía monetaria en la escisión entre la personalidad y la función, en virtud de la cual la personalidad se independiza o separa tanto respecto de las cosas como respecto de los otros —para lo cual ha de independizarse respecto de su propio hacer—.

Así, por lo que respecta, para empezar, a la independización respecto de las cosas⁴⁸², la posibilidad de que el propietario, especialmente el propietario de la tierra, se separe —también en sentido espacial— respecto de su propiedad hace posible tanto una explotación puramente técnica de ésta como un desarrollo puramente personal de aquél, no determinado por las características específicas de sus posesiones. Cuando, por el contrario, la vinculación entre el propietario y su propiedad era directa, la peculiaridad de la propiedad ejercía influencia sobre la actividad del propietario, y éste sobre el uso que se hacía de aquélla. Como consecuencia de esta «interacción entre las fuerzas y las cualidades del sujeto y las del objeto», el sujeto se encontraba determinado por su propiedad y no era por ende «completamente libre en su ser»⁴⁸³. Frente a ello, «las épocas en las que la técnica se ha desarrollado al máximo y se ha vuelto completamente objetiva son al mismo tiempo las de las personalidades más individualizadas y subjetivas»⁴⁸⁴.

De manera general, el dinero como fin de todas las actividades supone una desvinculación entre el sujeto y cada una de las actividades que alternativamente

⁴⁸² Cf. *ibid.*, pp. 405 ss., 446 ss.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 409.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 450.

puedan conducirlo a ese fin⁴⁸⁵, mientras que, a su vez, la propiedad del dinero, a diferencia de la propiedad de cualquier cosa determinada, no pone límites positivos a la acción del propietario, sino que «se adapta indistintamente a toda forma y a todo fin que la voluntad quiera darle»⁴⁸⁶. En razón de su falta de cualidades, sus límites son únicamente negativos, lo que explica hechos psicológicos como la compulsión por la compra, que busca dar expresión a los intereses por las cosas, o la avaricia, como «satisfacción en la posesión completa de la pura potencialidad»⁴⁸⁷.

Pero la despersonalización u objetivación más relevante es la que afecta a las relaciones de dependencia mutua, que se encuentra mediada por la objetivación de la prestación⁴⁸⁸. En efecto, la moderna división del trabajo hace posible que los actores económicos no actúen como personalidades sino que cedan una prestación de índole estrictamente objetivo-técnica. Simmel hace notar que la configuración social que resultaría de llevar al extremo esta tendencia sería la de un socialismo estatal, en cuanto que «para éste de lo que se trata fundamentalmente es de transformar todo hacer socialmente observable en una función objetiva». Con ello:

La cualificación del hacer de la personalidad se habría trasladado por completo de ésta en cuanto que terminus a quo a la finalidad objetiva en cuanto que terminus ad quem; y las formas del hacer humano se encontrarían por encima de la entera realidad psicológica de los hombres como se encuentra el reino de las ideas platónicas sobre el mundo real.

Ahora bien: de esta situación «la economía monetaria constituye ya un esbozo en el ámbito de los intereses privados»⁴⁸⁹.

Esta objetivación de la prestación conlleva una objetivación de los vínculos de dependencia mutua entre los hombres que hace posible la libertad individual. En el estadio previo de indiferenciación entre los momentos personales y objetivos cada hombre se encontraba en un limitado número de relaciones de dependencia con los otros, pero «tenía que pagar» este limitado número de sus dependencias «con la estrechez de la relación personal, frecuentemente de la insustituibilidad personal»⁴⁹⁰. Frente a ello, con la objetivación de la prestación, las relaciones sociales de dependencia económica mutua se constituyen en relaciones entre funciones especializadas objetivamente determinadas que ya no subordinan al sujeto como persona:

⁴⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 410.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 436.

⁴⁸⁷ Cf. *ibid.*, pp. 439-443.

⁴⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 392 ss.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, pp. 394-395.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 396.

La autoconsciencia creciente del trabajador moderno se vincula con el hecho de que ya no se siente subordinado como persona, sino que cede solamente una prestación estrictamente determinada —gracias, precisamente, a su equivalente monetario— que deja tanto más libre a la personalidad cuanto más objetiva, impersonal y técnica es, bien aquella prestación, bien el tipo de actividad que desarrolla⁴⁹¹.

El aumento del número total de dependencias en que cada individuo se encuentra, que se da como resultado de la creciente especialización, se ve «compensado» «con la indiferencia respecto de las personas que se encuentran detrás de ellas y con la libertad del intercambio con ellas»⁴⁹². De este modo, frente a la insustituibilidad del individuo en las relaciones de dependencia mutua de la economía natural, las vinculaciones objetivas propias de la economía monetaria desarrollada se caracterizan por la intercambiabilidad de los sujetos:

Tanto la causa como el efecto de tales dependencias objetivas, en las que el sujeto como tal es libre, descansa en la intercambiabilidad de las personas: en el intercambio de los sujetos (...) se manifiesta aquella indiferencia respecto del momento subjetivo de la dependencia que trae consigo el sentimiento de la libertad⁴⁹³.

Simmel precisa que el tipo específico de independencia en que consiste esta libertad no debe confundirse con una mera no-dependencia: la libertad hecha posible con la objetivación de las relaciones no consiste sin más en un «mero aislamiento» respecto de los otros, en una simple ausencia de relaciones, sino en la positiva «independencia interior» que sólo puede experimentarse cuando las relaciones de dependencia con los otros existen, pero, en la medida en que tienen lugar a través de las funciones determinadas objetivamente, dejan libre a la personalidad. Así, los otros «tienen que estar primero ahí y tienen que percibirse para que nos puedan ser indiferentes»⁴⁹⁴.

Simmel presenta así con especial sutileza la conexión entre el concepto de la libertad como independencia y la objetivación de los vínculos. En un artículo que lleva por título «El dinero y la libertad moderna», Andrés Bilbao argumenta que Simmel replantea «el problema de la organización social tal y como fue concebido por el pensamiento del siglo XVIII»⁴⁹⁵. Así, tanto en Hobbes como en Hutcheson la constitución del orden social —a la que el individuo se ve conducido por el temor a

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 452.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 396.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 398.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 397.

⁴⁹⁵ A. Bilbao, «El dinero y la libertad moderna», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 89 (2000), pp. 119-139 (aquí p. 127).

la muerte, en el primer caso, o por la aspiración a satisfacer sus necesidades, en el segundo— supone una limitación de la libertad individual. Por el contrario:

El análisis de Simmel muestra cómo en el mundo moderno esta relación se presenta bajo otro prisma, en el que la libertad y la autonomía del individuo son paralelas a la constitución del orden social. Esta nueva presentación de la posición del individuo lleva consigo la caracterización de la libertad del individuo asentada en la personalidad escindida de la función. En la extensión de la economía monetaria es donde se materializa esta duplicación. Lo característico de su análisis es la convergencia entre la máxima libertad y autonomía del individuo y la máxima formalización, autonomía e independencia de las relaciones sociales⁴⁹⁶.

No era sin embargo preciso esperar al siglo XX y a la obra de Simmel para encontrar formulada una concepción semejante de la libertad, pues cuando menos ya en Hegel la libertad de la persona sólo deviene en virtud de las relaciones contractuales que establece con otra persona, en última instancia fundadas en el Estado. La conexión existente entre el planteamiento de ambos filósofos es estricta. En primer lugar, el carácter objetivo de los vínculos de dependencia mutua, hecho posible en virtud de la objetivación de la prestación, resulta equivalente al carácter abstracto de las relaciones entre las personas de la *Filosofía del derecho* hegeliana. Como vimos en el primer apartado del capítulo I, la inalienabilidad de la personalidad, esto es, la prohibición de entregarla o enajenarla al arbitrio de otro, resultaba posible sólo sobre la base del carácter abstracto del trabajo. De igual modo, para Simmel, sólo porque la prestación se ha vuelto objetiva, gracias a la división del trabajo y a la especialización —que ya eran en Hegel las causantes del carácter abstracto del trabajo—, han podido objetivarse las relaciones de dependencia mutua, pasando a concebirse como relaciones entre individuos propietarios —esto es, como relaciones de intercambio de propiedad—, uno de los cuales lo es de su trabajo. Así, «[t]an pronto como el contrato laboral, llevando la economía monetaria a sus últimas consecuencias, aparece como la compra de la mercancía trabajo, se trata de la cesión de una prestación completamente objetiva»⁴⁹⁷. De este modo, el proceso de diferenciación entre lo personal y lo objetivo al que se refiere Simmel no es otro que el proceso por el cual el intercambio se instituye en el principio rector exclusivo de las relaciones de producción y, consecuentemente —como veremos en el sexto apartado—, también de las de consumo.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 127-128.

⁴⁹⁷ G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, p. 452.

A su vez, y en segundo lugar, Hegel concibe la libertad de la persona como una *universalidad que abstrae de todo*. Pero este concepto de la libertad es asimismo el resultado de haber adoptado el punto de vista del intercambio de propiedad y de haberlo erigido en principio rector del mundo de la producción y del consumo, pues, en tal caso, *ya no se puede ver qué otra cosa podría hacerse en este mundo con las determinaciones que no son meramente económicas* —personales, religiosas, morales o las que fueren— *que no fuera someterlas al arbitrio de otro* —o sea, a la propia lógica del intercambio—, *razón por la cual ha de exigirse que se abstraiga de ellas*. La abstracción en que consiste la persona es, así, estrictamente solidaria del carácter abstracto de las relaciones entre las personas, en las que se abstrae de cualesquiera otras determinaciones que no sean las puramente económicas.

Del mismo modo que la objetivación económica de los vínculos de dependencia mutua en Simmel es equivalente al carácter abstracto de las relaciones entre las personas en Hegel, así también la *libertad como independencia* es equivalente a esta libertad que abstrae de todo de la persona hegeliana. Así, para Simmel, la independencia respecto del otro no significa sino que *en la relación social económicamente objetivada se abstraen cualesquiera otras determinaciones*⁴⁹⁸:

Todo el proceso de separación descrito entre la persona y la cosa constituye en sentido estricto una diferenciación dentro de la primera: son los diversos intereses y esferas de actividad de la personalidad los que adquieren una autonomía relativa por medio de la economía monetaria. Así, aunque hemos dicho más arriba que el dinero separa la prestación económica de la totalidad de la personalidad, en realidad, tomado en sentido absoluto, sigue siendo una parte de ella, mientras que ésta ya no es una totalidad absoluta, sino únicamente la suma de aquellos contenidos y energías psíquicos que quedan tras la separación de los económicos. De este modo, el efecto del dinero puede caracterizarse como una atomización de la personalidad individual, como una individualización que tiene lugar dentro de ella⁴⁹⁹.

De este modo, la independencia de cada individuo respecto de los otros en las relaciones económicas no significa a la postre sino que en dichas relaciones se abstraen cualesquiera otras determinaciones —esto es, que el individuo participa

⁴⁹⁸ Resulta significativo, a este respecto, que tanto Simmel como Hegel hayan de poner —cada uno a su modo— esta libertad en relación con el aislamiento: en el caso de Hegel en la forma del aislamiento del individuo que se relaciona con una naturaleza dada de la primera sección del Derecho abstracto —que luego se revela como una mera abstracción que en la realidad efectiva sólo resulta puesta en virtud del propio intercambio mediado por el contrato entre dos personas—; en el caso de Simmel, mediante el contraste entre la independencia positiva y la no-dependencia o ausencia de relación. Para ambos se trata de conceptuar un tipo de relación muy peculiar en la que quienes se relacionan permanecen sin embargo recíprocamente indiferentes; un tipo de relación que, siendo tal, sin embargo al mismo tiempo aísla a los individuos entre sí.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 462-463.

en ellas exclusivamente según su faceta económica, dejando al margen todos los otros intereses de su personalidad—.

Ciertamente, en virtud de esta abstracción, la personalidad como «totalidad» —a la que Simmel hacía referencia en la cita anterior y de la que nos ocuparemos en el apartado 6— no alcanza autonomía alguna —más bien se ve simplemente fragmentada—, pero sí la alcanza el sujeto económico que se constituye como resultado de la misma. Por ello en la *Filosofía del dinero* Simmel tiene que concebir la libertad como una «división interna del trabajo», «como una separación y una diferenciación recíproca de los impulsos, intereses y capacidades» por la que cada uno «se desarrolla exclusivamente de acuerdo a sus normas y objetivos propios»⁵⁰⁰: la lógica económica no sólo determina *la objetividad de la acción productiva* sino que configura asimismo, en cuanto que constituye la legalidad objetiva de una de las esferas de interés del individuo, *su propia autonomía en cuanto que sujeto económico*.

Como sabemos, en su teoría de la cultura Simmel amplía esta diferenciación entre la esfera de actividad económica y las otras esferas de actividad a cada una de estas esferas respecto de las otras. En esta medida, la personalidad queda completamente fragmentada, viéndose sustituida por el espíritu que se objetiva en las diversos mundos diferenciados de la cultura. Pero como ya hemos señalado en sucesivas ocasiones, Simmel sólo analiza dos mundos en unos términos acordes con la teoría general: el cosmos económico, del que acabamos de tratar, y el mundo ideal de la ética. Así, el sujeto práctico kantiano se constituye por un procedimiento análogo al del sujeto económico: la acción se ve separada de la personalidad al resultar subsumida bajo una lógica objetiva autónoma⁵⁰¹. El análisis de la crítica de Simmel a la ética kantiana nos conducirá de nuevo a la conexión entre el concepto de la libertad como independencia y el concepto de la libertad como autonomía. Llevar el análisis de esta conexión —que acaso pudiera parecer demasiado obvia o poco relevante— hasta su última consecuencia constituye uno de los vectores de sentido fundamentales en torno a los cuales se articula la totalidad de este trabajo.

⁵⁰⁰ *Ibid*, pp. 418-419.

⁵⁰¹ Realizamos una primera aproximación a la conexión entre el análisis de Simmel del cosmos económico y su crítica a la ética de Kant en nuestro trabajo «El ‘hombre entero’ de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria» [*Ágora. Papeles de filosofía*, 31/1 (2012), pp. 61-83]. Sin embargo, en este trabajo todavía considerábamos que el concepto simmeliano de la personalidad individual o del hombre entero podía suministrar una crítica efectiva de la cultura contemporánea. Entre otras lecturas, fue sobre todo la que realizamos de la tesis doctoral de Angelika Ebrecht *Das individuelle Ganze: zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, antes citada, la que nos permitió salir de este equívoco, al hacernos ver que ese concepto meramente reproduce los términos del problema. De las importantes limitaciones que sin embargo afectan, en otro respecto, al análisis de Ebrecht ya tratamos en el preámbulo a este capítulo.

4.2. La separación de la acción respecto de la personalidad como producción del sujeto abstracto: la crítica de Simmel a la ética de Kant

Como vimos en el primer apartado de este capítulo, en Dilthey se producía una yuxtaposición entre lo que él denominaba el principio interno de individuación, consistente en la conexión psíquica de las unidades de vida, y el principio externo de individuación, dependiente de los sistemas culturales y de las organizaciones externas de la sociedad. Al determinar objetivamente las acciones de los individuos, los sistemas culturales relegaban la vida individual a una inmanencia interior sin efectos en la exterioridad. Hemos visto en el subapartado anterior cómo esto ocurre eminentemente en el caso de cosmos económico, tal y como lo analiza Simmel. Pero en su crítica a la ética de Kant⁵⁰² se pone de manifiesto cómo también la lógica objetiva interna de la serie de valor que rige sobre los contenidos vitales prácticos separa la acción de la vida individual y pone en el lugar de la personalidad individual, como correlato de la acción objetivada, un sujeto abstracto.

Según Simmel, para Kant objetividad y universalidad son sinónimas; así, la objetividad de los contenidos prácticos únicamente podría salvaguardarse dotando a la ley moral de validez universal. El imperativo categórico, al exigir la posibilidad de la universalización de la máxima de la acción, obliga a subsumir previamente la acción bajo un concepto determinado, ya que sin esta concepción no sería ni tan siquiera posible formular aquella máxima. Este modo de considerar la acción constituiría una variación del modo de aprehensión conceptual-universal cuyo origen se remonta a Platón, para quien el fundamento de la acción, por ejemplo, valerosa, no viene de la vida individual de quien la realiza, sino del concepto de valor, de suerte que la acción es una realización de dicho concepto.

Ahora bien, si la subsunción bajo concepto es una manera legítima de dotar de individualidad a los entes físicos, separándolos de «la continuidad y eterno fluir de lo dado en objetividad primaria»⁵⁰³, éste no es sin más el caso de la acción, ya que ésta constituye la configuración momentánea de la vida de un ser viviente, y los seres vivientes, a diferencia de los inorgánicos, tienen una individualidad inmanente:

⁵⁰² Simmel presenta su crítica a la ética de Kant sobre todo en su ensayo de 1912 «La ley individual», posteriormente reelaborado e integrado como cuarto capítulo en *Intuición de la vida*. Cf. «Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik», GSG 12, pp. 417-470, así como el ya citado *Lebensanschauung*, pp. 346-425.

⁵⁰³ *Lebensanschauung*, p. 363.

Existe en todo caso un sector de objetos para el que no rige esta necesidad [la de la subsunción bajo concepto] o, a lo sumo, sólo lo hace en forma atenuada, mezclada con otros principios de formación. No nos representamos los seres orgánicos como seres que obtengan su unidad al ser separados de la continuidad del ente tal y como ocurre bajo la guía de un concepto. Los seres orgánicos tienen, más bien, una unidad objetiva, inmanente a ellos, y encuentran en virtud de su propia enteología la delimitación que les da forma (...). Por este motivo, el ser vivo nunca se supedita para nosotros tan completamente como lo hace el inorgánico al dominio del concepto⁵⁰⁴.

Al igual que Dilthey, Simmel concibe esta unidad inmanente como una conexión de las partes en el todo; una conexión que asimismo habría que sostener para el caso de nuestro comportamiento práctico⁵⁰⁵. El imperativo categórico kantiano, sin embargo, al exigir la subsunción bajo concepto de la acción para poder determinar la posibilidad de su universalización lógica, obliga a extraer los contenidos de la praxis de la forma vivenciada en la que existen para el individuo actuante; una «individualización de la acción» que «obstaculiza y se contrapone a la individualidad del hombre entero»:

Esta individualización de la acción singular repugna justamente a la individualidad personal, esto es, a la unidad y totalidad que vive a través de la pluralidad de sus acciones singulares o, mejor dicho, que vive *como* esta pluralidad⁵⁰⁶.

Ahora bien, mientras que en la *Filosofía del dinero* Simmel había presentado una concepción de la libertad como una «división interna del trabajo» que permitía que cada esfera de actividad de la personalidad se rigiera por sus normas y objetivos propios, ahora «la significación y configuración *objetiva* de los contenidos vitales»⁵⁰⁷ determinada por el imperativo categórico se presenta más bien como contraria a la libertad de la personalidad en tanto que totalidad unitaria de sus contenidos:

Nos sentimos no libres cuando en la constitución total de nuestro ser momentos particulares suyos, tales como impulsos sensibles, sugerencias autoritativas, recuerdos, teoremas lógicos u otros, se sustraen al equilibrio con los otros elementos de nuestro ser y se nos presentan como realidades autónomas que sólo siguen su propia ley. El imperativo categórico suprime así la libertad, porque suprime la totalidad unitaria de la vida en favor de los actos atomizados que, al ser valorados en función de un sistema conceptual, doblan a la vida imponiéndole sus significados⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 364.

⁵⁰⁵ Cf. «Das individuelle Gesetz», pp. 429 ss.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 426.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 434.

Como es evidente, la contradicción existente entre estas dos concepciones de la libertad descansa en la nunca conciliada contraposición entre la individualidad cualitativa y una subjetividad abstracta que constituye, en cada una de las series de valor —o, al menos, en la económica y en la ética—, el correlato subjetivo de la validez objetiva de los contenidos. Por ello también en el caso de la ética kantiana la consideración objetiva de los contenidos prácticos «conduce a la construcción del yo puro, absoluto, trascendental o trascendente; su correlato»⁵⁰⁹. Si Simmel puede, con todo, seguir denominando a esta subjetividad abstracta «individualidad» — como en efecto hace al hablar de la «individualidad del siglo XVIII» —, esto es así en la medida en que, como dijera Fichte, «[u]n ser racional tiene que ser por fuerza un individuo, aun cuando no precisamente éste o aquél en concreto»⁵¹⁰.

Pero el imperativo categórico, al determinar la validez u objetividad de los contenidos vitales prácticos, no sólo desautoriza la individualidad personal de cada cual, sino, junto con ella, asimismo la validez de cualesquiera otros ordenamientos externos, que se entienden como heterónomos. Es por ello por lo que Simmel puede afirmar que en Kant habría alcanzado su cúspide intelectual el individualismo característico del siglo XVIII, que reivindica un ideal de la libertad individual concebida como una liberación de las ataduras y constricciones sociales e históricas⁵¹¹. Frente a ello, para Simmel, el hombre entero que efectivamente se enseñoa sobre sus propios contenidos vitales —y que, por tanto, se hace valer en la exterioridad— no está constituido sólo por «todo cuanto ha experimentado a lo largo de su vida» sino también por «todo cuanto lo rodea», lo cual constituye «una estructura objetiva que se superpone o incide en su realidad»⁵¹², de manera que las exigencias objetivas que rodean al individuo no serían exigencias meramente externas, al estar él constituido en su propia persona por ellas.

Cuando se vincula el análisis simmeliano de la objetivación de las esferas económica y ética con la concepción de la libertad como independencia del siglo XVIII se aprecia una circunstancia muy elemental que sin embargo había quedado oscurecida en la *Filosofía del dinero* por la insistencia de Simmel en oponer la objetividad económica a la «subjetividad individual»; a saber, que lo que impide la autonomía en las situaciones indiferenciadas no son otra cosa que los vínculos o las exigencias heterónomas frente a las que deben hacerse valer las lógicas objetivas de las diversas series de valor.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 446.

⁵¹⁰ Citado por Simmel —sin aportar la referencia— en *Grundfragen der Soziologie*, p. 145.

⁵¹¹ Cf. Kant. *Sechzehn Vorlesungen*, pp. 215 ss.

⁵¹² «Das individuelle Gesetz», p. 459.

No obstante, el hecho de que el proceso de objetivación o de diferenciación social sea «secundariamente» un proceso de desvinculación no significa que la libertad como independencia sea algo inesencial o una especie de mero subproducto de la libertad como autonomía. Más bien, como vamos a ver en el próximo apartado, la situación social previa de falta de independencia, lejos de ser algo accidental —que hipotéticamente pudiera pensarse como ajeno a la libertad como autonomía, de suerte que cupiera concebir una «sociedad libre» que no hubiera necesitado hacerse valer frente a las «ataduras» sociales previas—, es una condición de inteligibilidad imprescindible de la «sociedad libre»; una condición de inteligibilidad con la que de hecho se cuenta siempre aunque sistemáticamente se oculte, disimule y enmascare como tal condición de inteligibilidad. Por este motivo, la interpretación simmeliana de la situación social previa indiferenciada habrá de cumplir en su elaboración teórica una función equivalente a la del mito hegeliano de la relación entre el amo y el esclavo.

Será sólo entonces, en el contexto de la puesta al descubierto de la equivalencia funcional entre las construcciones teóricas de Simmel y de Hegel, cuando podamos ahondar en el sentido último del isomorfismo existente entre el sujeto económico y el sujeto práctico kantiano. Pues si bien hasta el momento la determinación de la validez u objetividad de las acciones a partir de las «lógicas» respectivas de las esferas de acción económica y ética se nos ha revelado como la productora de un sujeto abstracto, la objetivación de la acción práctica todavía no se nos ha aparecido, como había ocurrido en el caso del ámbito económico, como teniendo lugar únicamente en el marco de un tipo de relaciones intersubjetivas que han devenido abstractas.

5. La efectiva antecendencia de la totalidad social

5.1. Intercambio y totalidad social en la *Filosofía del dinero*⁵¹³

En nuestro análisis del problema de la intersubjetividad en Hegel vimos cómo las relaciones intersubjetivas características de la esfera del espíritu objetivo no constituían la totalidad ética, sino que más bien la presuponían. En particular, la relación de intercambio entre las personas, en cuanto que relación que deja completamente libre a cada una de las partes, sólo era posible sobre la base de una vinculación de cada uno de los sujetos abstractos que así se relacionan con la totalidad. Sin esa vinculación con la totalidad —que cursa como sabemos a través de las diversas determinaciones o «máscaras» que el singular adquiere en cuanto que agente de la totalidad en las diversas instituciones sociales y políticas— no puede explicarse el propio establecimiento de la relación. La unidad abstracta que las personas establecen cuando intercambian y la identidad abstracta que así se produce entre ellas, consistente en un reconocimiento sólo formal, sólo se sostiene sobre la base de la identificación de cada una de las personas con la totalidad ética, esto es, del reconocimiento no horizontal sino vertical entre el singular y lo universal.

El modo como Hegel articula en concreto esa vinculación del singular con la totalidad a través de las diversas instituciones sociales y políticas no fue objeto de nuestra consideración, ya que lo único que resulta relevante desde el punto de vista de la conexión objetiva que cabe establecer con Simmel es la relación, que muy someramente acabamos de recordar, entre el carácter abstracto de las relaciones de intercambio y la necesidad de presuponer una vinculación de cada uno de los sujetos que así se relaciona con una totalidad que, de esta manera, antecede lógicamente a dichas relaciones. Así, como vamos a tratar de mostrar a continuación, también en el caso de Simmel *cada relación particular de intercambio* entre dos sujetos *presupone* la pertenencia de cada uno de ellos a una *totalidad social específica* cuya especificidad radica en que los sujetos se encuentran relacionados conforme a la lógica del intercambio, que se encuentra institucionalizada —lo cual, en las condiciones de una economía monetaria desarrollada, tiene lugar en la forma del dinero, garantizado por el poder central—. Esta institucionalización de la lógica del intercambio, que da cuenta del carácter específico de la totalidad social sólo en

⁵¹³ En este subapartado vamos a analizar la antecendencia de la totalidad con respecto a las relaciones de intercambio en la esfera de acción económica. Por su parte, en el primer apartado del próximo capítulo —concretamente en el subapartado 1.2.1— veremos cómo la totalidad social también constituye un presupuesto necesario del concepto sociológico-empírico de interacción.

el seno de la cual es posible cada intercambio particular, está en el lugar de las instituciones sociales y políticas de Hegel.

Ahora bien, si esto es así, ello supone que desde la pura relación de intercambio no es posible explicar el hecho del intercambio, esto es, no es posible dar cuenta de su condición previa, a saber, la pertenencia de los sujetos a una totalidad social en la que la lógica del intercambio se encuentre institucionalizada. Dar cuenta de modo pleno de la realidad del intercambio exigiría por tanto abordar el problema previo de cómo son posibles tanto la totalidad social como el hecho mismo de la institucionalización. Una consideración puramente económica acaso no necesite hacerlo —aunque ésta es una cuestión atinente a la propia legitimidad de la idea de «esfera económica» y de una ciencia económica independiente, y al modo como ella delimite consecuentemente su objeto, cuestión que obviamente cae fuera del alcance de este trabajo—, pero el abordaje del problema por parte de Simmel es declaradamente filosófico.

Sin embargo, en la medida en que el único principio del que Simmel dispone y que acepta es el propio intercambio, éste ha de ser para él autoexplicativo, esto es, la propia relación de intercambio ha de ser la que explique no ya sólo la institucionalización del intercambio en una determinada totalidad social sino incluso la misma totalidad social. Con ello, el intercambio se habría presentado como una relación social *autosuficiente*, esto es, *independiente de la existencia de otro tipo específico de relaciones sociales previas*. Así, Simmel ha de entender que existe una relación de intercambio «en estadio de inmediatez»⁵¹⁴ que no presupone una totalidad social previa a la que los individuos pertenecieran y en la que se encontrara institucionalizada esa manera de relacionarse, y que es esa relación de intercambio —o un sinnúmero de esas relaciones de intercambio, que hay que suponer que estarían coordinadas de alguna manera que Simmel en absoluto aclara— la que crea tanto la totalidad social como su propia institucionalización. Como vamos a tratar de mostrar, la apariencia de que esto se hubiera logrado depende de que Simmel confunde esta institucionalización, y hasta la propia configuración de la totalidad social, con la mera independización del valor funcional del dinero respecto de su valor sustancial.

En efecto, para Simmel, «el valor de las cosas, entendido como su reciprocidad económica, ha encontrado en el dinero su expresión y culminación más puras», en cuanto que «en la relación económica, esto es, en la cambiabilidad de los objetos, el hecho de esta relación se diferencia y obtiene frente a aquellos

⁵¹⁴ *Philosophie des Geldes*, p. 210.

objetos una existencia conceptual que al mismo tiempo se vincula a un símbolo visible»⁵¹⁵. El dinero habría tenido originariamente una doble función: expresaría, por una parte, la relación valorativa recíproca de las cosas y, por la otra, sería él mismo un valor concreto y singular —en la forma por ejemplo de la sal, del ganado, de la plata o del oro—. En el primer caso se trataría del valor funcional del dinero y, en el segundo, de su valor sustancial. No obstante, el desarrollo de la economía monetaria conduciría a una situación en la que, en el límite, el dinero asumiría únicamente un valor funcional. De este modo, cuando Simmel define el dinero como la expresión autónoma de la relatividad económica de los objetos, está entendiendo por dinero aquel objeto —en principio, material— cuyo valor sustancial se identifica con su valor funcional⁵¹⁶.

Esta independización del valor funcional del dinero respecto del valor sustancial que en situaciones pretéritas hubiera tenido el objeto material se vincula con su *institucionalización* en una determinada comunidad:

El hecho fundamental es que el significado del metal para la esencia del dinero ha ido cediendo cada vez más en importancia frente a la seguridad de su valor funcional garantizado por la organización de la comunidad. (...) Se puede decir que el dinero se va convirtiendo cada vez más en una institución pública en un sentido cada vez más estricto del término: consiste cada vez más en lo que el poder público, las instituciones públicas y los tipos de circulación establecidos en la totalidad hacen de él y en aquello para lo que lo legitiman⁵¹⁷.

Ahora bien, Simmel contrasta la relación de intercambio mediada por la institucionalización del dinero, que podríamos calificar de relación vertical y no ya horizontal, con una presunta relación anterior de intercambio —el intercambio «natural»— que habría sido sólo horizontal —en cuanto que «acción privada entre dos individuos, encerrada en las acciones y reacciones individuales de éstos»⁵¹⁸—, en la que no habría existido todavía la tercera instancia mediadora de la totalidad social:

En la medida en que el cambio natural se sustituye por la compraventa en dinero se interpone una tercera instancia entre ambas partes: la totalidad social, que garantiza el dinero con su correspondiente valor real. El eje de la interacción entre las partes se aparta de ellas, se aleja de la línea que las unía de manera inmediata y se transfiere a la relación que cada una de ellas, en cuanto

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 121-122.

⁵¹⁶ *Cf. ibid.*, pp. 199 ss.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 213.

que parte interesada en el dinero, tiene con el círculo económico que acepta el dinero y que lo respalda con el sello de su instancia más elevada⁵¹⁹.

Pero, con esto, lo que Simmel está haciendo es confundir o superponer esta institucionalización del dinero con la institucionalización *tout court* de las relaciones de intercambio en la totalidad social, e incluso, más allá, como ahora veremos, con la constitución de esta misma totalidad social.

Simmel mezcla confusamente, en efecto, la idea de que en el «estadio de inmediatez» las relaciones de intercambio natural todavía no estén mediadas por el dinero con la de que *dichas relaciones no estén mediadas en absoluto por la tercera instancia reguladora de la totalidad social*. De esta manera, para Simmel, la inmediatez de la relación «inmediata» de intercambio consistiría en la previa ausencia de una totalidad social en la que se encontrara regulada esa relación, a la vez que esta relación «inmediata» de intercambio que no tiene supuestos sería la que crearía la propia totalidad social y su institucionalización:

Como el punto de partida de toda configuración social sólo nos podemos representar la interacción de persona a persona. Con independencia de cómo se configurara realmente la vida social en la oscuridad de sus comienzos históricos, su consideración genética y sistemática tiene que situar como su fundamento esta relación, que es la más simple y la más inmediata, y de la que aún hoy vemos surgir un sinnúmero de nuevas configuraciones sociales. La evolución posterior sustituye esta inmediatez de las fuerzas recíprocas con la creación de construcciones superiores y suprapersonales que aparecen como los soportes de esas fuerzas y que pasan a mediar y a canalizar las relaciones mutuas entre los individuos⁵²⁰.

Como se ve, no se trata sin más de que el intercambio natural, como relación de intercambio «en el estadio de inmediatez», todavía no se encuentre mediado por el dinero —que es lo máximo que se puede llegar a sostener a partir de la idea de la cristalización o solidificación en el dinero de la relatividad económica de los objetos—, sino que se supone, de una manera completamente infundada, que en esa relación no existían todavía «construcciones superiores y suprapersonales» que canalizaran esas relaciones mutuas entre los individuos. La estampa que dibuja Simmel es así la de unos individuos aislados que empiezan a establecer entre sí relaciones de intercambio —aunque este tipo de relaciones no tenga por qué ser el único— en virtud de las cuales se unen socialmente en una totalidad social que, por ende, *no los antecede*:

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 208-209.

El intercambio de los productos del trabajo o de las posesiones que proceden de cualquier otra fuente es evidentemente una de las formas más puras y primitivas de la sociación humana, y no porque la «sociedad» fuese ya perfecta y luego pasaran a producirse en su interior actos de intercambio, sino porque el mismo intercambio es una de las funciones que, a partir de la mera contigüidad entre los individuos, da lugar a su vinculación interior, esto es, a la sociedad⁵²¹.

Es, así, sólo la confusión de la institucionalización del dinero —a partir de un tipo de relaciones de intercambio todavía no mediadas por él— con la producción *tout court*, a partir de unas relaciones de intercambio *inmediatas en sentido absoluto*, de la propia totalidad social que institucionaliza dichas relaciones, lo que permite a Simmel resolver —ahora ya sabemos que de una forma puramente aparente— el problema de cómo dar cuenta de la *condición previa* de cada relación particular de intercambio.

Evidentemente, una apariencia de solución semejante no puede ser estable, por lo que Simmel ha de caer en contradicciones en el marco de la misma *Filosofía del dinero*. Así, él mismo se desautoriza en otro pasaje de la obra. La cita es larga, pero merece la pena reproducirla en su totalidad, porque habla verdaderamente por sí sola:

Es muy probable que el precedente del intercambio socialmente establecido no haya sido el intercambio individual, sino una especie de cambio de posesión que no constituía todavía intercambio alguno, como el robo. El intercambio interindividual no habría sido entonces otra cosa que un tratado de paz, y el intercambio y el intercambio establecido habrían surgido como un hecho unitario. Encontramos una analogía para ello en los casos en los que el robo primitivo de las mujeres precedió al tratado de paz exogámico con los vecinos —el cual funda y regula la compra y el intercambio de las hembras—. La nueva forma matrimonial que se introduce de este modo se fija con independencia del individuo. No es preciso, por tanto, que hayan precedido contratos especiales de la misma índole entre los individuos, sino que a la vez que el tipo se da su regulación social. Es un prejuicio creer que toda relación socialmente regulada tiene que haberse desarrollado históricamente a partir de otra de igual contenido pero que tenía lugar de una forma individual, todavía no regulada socialmente. Más bien, la relación que la ha precedido puede haber tenido el mismo contenido pero una forma *totalmente diferente en cuanto al tipo*⁵²².

¿Cómo cae entonces Simmel víctima de lo que él mismo considera un prejuicio? La razón ya la hemos aducido: Simmel no dispone de otro principio explicativo de la totalidad social y de la institucionalización aparte de la propia relación de intercambio, por lo que ha de suponer que ella misma se crea su condición previa.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 209.

⁵²² *Ibid.*, p. 89.

En definitiva, Simmel sólo puede entender que es la propia relación de intercambio la que crea la totalidad social porque confunde o superpone esta creación de la totalidad social *como tal* con la institucionalización —concreta o determinada— del dinero *en* la totalidad social a partir de las relaciones de intercambio natural todavía no mediadas por él. Es sólo este procedimiento de superposición equívoca de dos procesos que tienen un sentido completamente diferente lo que le permite justificar la propia totalidad social —de la que no puede dar cuenta desde el único principio del que dispone— mediante su *reiteración* en la «oscuridad» del pasado; pues si puede entender que las relaciones «inmediatas» de intercambio —o sea, las relaciones de intercambio natural— crean la totalidad es, sencillamente, *porque en dichas relaciones la totalidad social ya existía*.

A continuación, extrayendo las conclusiones de los análisis que hemos realizado hasta ahora, vamos a tratar de mostrar cómo el procedimiento de reiteración tautológica que Simmel utiliza tanto en su sociología como —tal y como vimos en el subapartado 2.1— en su filosofía de la cultura resulta equivalente, en sus aspectos fundamentales, al que por su parte había desplegado Hegel mediante su ficción mítica del amo y el esclavo.

5.2. La equivalencia funcional de la interpretación simmeliana de la situación social indiferenciada con el mito hegeliano de la relación entre el amo y el esclavo

Con su mito del amo y el esclavo, Hegel diseñaba *ad hoc* una presunta relación previa al reconocimiento entre las personas que le permitía dar cuenta del *comienzo* de la libertad sólo en la medida en que, en dicho comienzo, partía de una determinación —la no-naturalidad de las autoconciencias deseantes y la exigencia de la identificación de la conciencia y la autoconciencia— que se encontraba en realidad *ya fundada* en el propio principio sustancial de la libertad. De esta manera, Hegel reiteraba tautológicamente en el comienzo el propio principio de cuyo devenir se trataba de dar cuenta. A continuación, vamos a ver, en primer lugar, cómo en la interpretación simmeliana de la situación social previa a la sociedad diferenciada se reproduce la *conjura de la individualidad personal* a la que servía el mito hegeliano de la relación entre el amo y el esclavo, a la vez que el motor del paso de un estadio a otro es en ambos casos el mismo: *el trabajo*. En segundo lugar, argumentaremos que Simmel sólo puede presentar la totalidad social de las sociedades diferenciadas como devenida a partir de unas presuntas relaciones «inmediatas» que no la presupondrían, porque dichas relaciones, lejos de ser inmediatas, tienen lugar en el seno de la totalidad social en la que *ya consisten* las

sociedades indiferenciadas en las que arranca el proceso de diferenciación social. En tercer lugar, veremos cómo, en el mismo orden de cosas, Simmel ha de suponer que la lógica objetiva propia de cada serie de valor —aunque se trate ante todo, como ya sabemos, de la lógica del intercambio económico— *ya existe* en la situación social previa indiferenciada, sólo que *todavía no* rige puramente desde sí sobre los contenidos vitales. Para finalizar, trataremos de mostrar, ya en el subapartado 5.3, cómo la relación intersubjetiva ética regida por el imperativo categórico responde al mismo esquema que la relación de intercambio económico, en cuanto que requiere como su condición de inteligibilidad de la pertenencia de los sujetos a una totalidad social previa de la que la propia relación como tal no puede dar cuenta. A su vez, la ética kantiana repite o reproduce en el ámbito práctico la igualdad que los sujetos, en cuanto que abstractamente relacionados entre sí, tienen en el ámbito económico. Con esto podremos terminar de apreciar el isomorfismo existente entre el sujeto económico y el sujeto práctico kantiano que comenzamos a analizar en el apartado 4.

5.2.1. De la subordinación personal a la subordinación técnica

Si recordamos que el carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas de intercambio, una vez que éstas han subsumido bajo sí las relaciones de trabajo, depende tanto en Hegel como en Simmel del carácter técnico-abstracto de este último, esto es, de la posibilidad de una determinación estrictamente objetiva del mismo, podremos comprender por qué también Simmel ha de suponer, como lo había hecho Hegel, que las relaciones sociales previas, por no estar «objetivadas», entrañan una «vinculación a un señor individualmente determinado».

En efecto, aquello a lo que en el subapartado 3.2 nos referimos como la «exposición social» de la personalidad o, según el ejemplo fundamental de Simmel, el hecho de que el gremio abarque la totalidad de la personalidad y no meramente el fin objetivo, supone que hay en él relaciones interpersonales, hasta el punto de que «el que era admitido como aprendiz por un maestro, se convertía con ello al propio tiempo en un miembro de su familia»⁵²³. Pero Simmel no interpreta estas relaciones interpersonales en términos de reciprocidad, sino como relaciones de subordinación personal que oprimen la libertad, en cuanto que «no es la vinculación en sí, sino la vinculación a un señor individualmente determinado, la que constituye el verdadero polo opuesto de la libertad»⁵²⁴. Así, en este tipo de subordinación, el señor individualmente determinado somete bajo su dominio a

⁵²³ *Soziologie*, p. 503.

⁵²⁴ *Philosophie des Geldes*, p. 398.

otro que a su vez queda personalmente sometido. De esta manera, del mismo modo que en Hegel la individualidad natural de la autoconciencia servil se sometía al poder de la voluntad individual y accidental de la autoconciencia del amo, en Simmel la exposición social de la personalidad en los círculos sociales indiferenciados consiste en una relación en la que la individualidad cualitativa de los implicados se expone socialmente en un caso sometiendo o vinculando y, en el otro, viéndose sometido o vinculado.

La sustitución de esta exposición social de la individualidad cualitativa por la individualidad cuantitativa tiene lugar, como hemos visto en los subapartados 3.2 y 4.1, en virtud de la autonomización del contenido objetivo, que pasa a mediar las relaciones interpersonales y a configurarlas así como interacciones sociales entre funciones objetivas que dejan al margen a la individualidad cualitativa. Pero esta *autonomización del contenido objetivo* consiste básicamente, como sabemos, en una *creciente especialización y división del trabajo*, de la que depende que el intercambio económico pueda regir en exclusiva en el ámbito de las relaciones de producción, *abstrayendo* cualesquiera otras determinaciones ajenas a la lógica económica. Ahora bien, precisamente era también para Hegel el trabajo, como transformación de la naturaleza —pero de la manera abstracta o técnica que ya conocemos—, el que acababa con el mundo natural en el que el amo era amo y el esclavo, esclavo, dando paso así a la relación del reconocimiento. El carácter técnico-abstracto del trabajo, la determinación puramente objetivo-técnica del mismo, constituye para ambos autores el motor que conduce al establecimiento de la libertad, tal y como ellos la conciben, *precisamente porque sólo sobre la base de un trabajo así considerado puede sostenerse el carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas de intercambio, una vez que éstas han subsumido bajo sí las propias relaciones de trabajo*.

5.2.2. La totalidad social indiferenciada como condición de inteligibilidad de la totalidad social diferenciada

Ahora bien, así como en el caso de Hegel la relación entre el amo y el esclavo tiene la función de hacer inteligible cómo ha podido llegar a tener lugar el *Anerkanntsein* en el que los singulares se encuentran abstractamente relacionados entre sí en cuanto que cada uno de ellos se vincula con la totalidad, en el caso de Simmel también ocurre que la totalidad social de las sociedades diferenciadas —esto es, el hecho de que los individuos se encuentren abstractamente relacionados entre sí en una conexión total—, sólo resulta concebible en cuanto que devenida a partir de la totalidad social previa de las sociedades indiferenciadas. En efecto, el proceso de abstracción o desvinculación *rompe con los vínculos* que existían en la totalidad

social indiferenciada, configurándola como una *totalidad social ahora abstracta*, pero *mantiene la propia totalidad social como tal*. De esta manera, el carácter abstracto de las interacciones sociales en las diversas series de valor de las sociedades diferenciadas —en particular, en la series de valor económica y ética— da cuenta del *carácter específico* que tiene la totalidad social, pero no necesita dar cuenta de su propia constitución, la cual se justifica en cuanto que esa totalidad social viene del pasado, y simplemente ha resultado transformada por el proceso de diferenciación social.

De esta manera, la sociedad indiferenciada constituye una *condición de inteligibilidad* imprescindible de la propia sociedad diferenciada. Esto significa, nótese bien, que la consideración de la interacción social —y, con ella, de la constitución del objeto propio de la sociología— como el *resultado* de un proceso de diferenciación social *no responde simplemente a una observación de tipo empírico*. Incluso aun cuando, por hipótesis, sólo se conocieran las sociedades diferenciadas; incluso aun cuando la situación social moderna, y más específicamente la que se instaura a partir del siglo XVIII —según los análisis de Simmel— se distendiera temporalmente por cuanto a su comienzo histórico hasta el límite de lo conocido, sin embargo, para dotarla de inteligibilidad, sería preciso suponer, hundiéndola en la noche de los tiempos, una situación social indiferenciada. De esta manera, la interpretación simmeliana del proceso de diferenciación social revela un carácter *no menos mítico* que el que por su parte tenía la suposición hegeliana de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el amo y el esclavo.

Pero el problema es que, en la medida en que a esa totalidad social previa que constituye la condición de inteligibilidad de la totalidad social diferenciada no se le sabe otorgar por su parte inteligibilidad *propia* alguna —pues Simmel ha determinado *lo propio* de la situación social previa, o sea, los vínculos, de una manera exclusivamente negativa, como aquello que impide la libertad⁵²⁵—, la

⁵²⁵ Esta determinación exclusivamente negativa de los vínculos se pone de manifiesto, por ejemplo, en la consideración de Simmel de la unión de los más diversos intereses en el gremio como un punto de vista «mecánico-exterior» frente a la asociación que se establece sobre la base de un interés «objetivamente homogéneo» (*Soziologie*, p. 506). Para Simmel, en los gremios «la ocupación profesional centralizaba la vida entera del modo más enérgico, incluyendo frecuentemente la vida política y sentimental» (*ibid.*, p. 503). También «la solidaridad de la familia» sería, en este sentido, «un principio mecánico y exterior frente a la asociación según puntos de vista objetivos» (*ibid.*, p. 508). Pero esta manera de ver las cosas depende de que el punto de vista que se sostiene es ya el de las relaciones objetivadas. Pues sólo cuando se considera que el fin de la asociación es el fin objetivo puede aparecer la subordinación de todo el resto de intereses de la personalidad a dicho fin como una unión mecánica y exterior. Sin embargo, bien pudiera ser que si las asociaciones medievales no están racionalizadas conforme al fin objetivo esto sea así porque sea este fin el que se encuentre subordinado a otra cosa; a aquella que justamente se sustrae cuando el fin se vuelve autónomo, cuando se independiza de aquello a lo que anteriormente se encontraba subordinado. Simmel no puede ni tan siquiera plantearse esta posibilidad interpretativa porque los vínculos —que es aquello a lo que se

inteligibilidad de la totalidad social de la situación social diferenciada se remite a una totalidad social previa sin embargo ininteligible.

En todo caso, la totalidad social previa no constituye una condición de inteligibilidad de la sociedad diferenciada únicamente con respecto a la propia posibilidad de remitirse a una *totalidad social* como tal. Como ahora veremos, *la propia lógica interna de las diversas series de valor que objetiva* los contenidos vitales y configura así las relaciones intersubjetivas como interacciones sociales entre funciones objetivas —el sumatorio de las cuales arroja la individualidad cuantitativa o sociológica— sólo logra justificarse por medio de su proyección en esa situación social previa; esto es, por medio de su reiteración tautológica en ella.

5.2.3. Una reedición del hiato entre humanidad y universalidad característico del mito hegeliano del amo y el esclavo

Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, el mito hegeliano de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el amo y el esclavo introducía un *hiato* entre el *mero comienzo* de la libertad en esa extraña figura del *animal humano* —del sujeto que todavía no establece relaciones universales de reconocimiento pero que sin embargo ya es en cierto sentido no-natural— y el *principio sustancial* de la libertad. En su interpretación del proceso de diferenciación social, Simmel reproduce este hiato que caracterizaba a la construcción hegeliana entre el *ser humano carente de libertad y de universalidad*, por una parte, y el *ser humano universal y libre*, por la otra. Así, Simmel también supone, como había hecho Hegel a su modo —en su caso mediante la atribución de una no-naturalidad a la autoconciencia deseante que sin embargo todavía no es plenamente espiritual, porque no se encuentra en relaciones universales— que la libertad y la universalidad *ya están al comienzo, aunque todavía no rijan*; pues, para hacerlo, deben independizarse de la otra cosa —los vínculos, carentes de una inteligibilidad propia— que es lo que rige en ese comienzo.

Como vimos en el subapartado 2.1, en su teoría de la cultura esto le había llevado a sostener que la vida crea unas formas ideales o espirituales en función de sus propias necesidades teleológicas —algo que, como ya vimos, carecía de toda justificación ulterior— y que estas formas, ulteriormente, se independizan de la vida, momento en el que se alcanza la libertad. En la sociología, por su parte, y como vimos en el subapartado 3.2, Simmel es algo más sutil, pero la construcción se repite: en las situaciones sociales indiferenciadas *ya existe el contenido objetivo*, sólo que mezclado con exigencias externas de las que debe independizarse para

encontraría subordinado el fin objetivo en las situaciones indiferenciadas— carecen para él, en sí mismos, de toda inteligibilidad.

que se alcance la libertad, exigencias que no son ya las de una teleología vital puramente orgánica, sino las que imponen los vínculos. Pero, en todo caso, como ocurre con la presunta creación de las formas espirituales en función de la teleología vital, tampoco la existencia de contenidos objetivos en las situaciones sociales indiferenciadas halla justificación alguna.

Esta ausencia de justificación de algo que sin embargo es imprescindible presuponer es el equivalente simmeliano del procedimiento utilizado por Hegel, mucho más sutil pero no menos problemático, consistente, como sabemos, en introducir el problema de la intersubjetividad en el momento oportuno de la filosofía del espíritu subjetivo que hace posible partir de la característica subjetiva específica —la no-naturalidad de la autoconciencia deseante— que se necesita para poder dar comienzo a partir de ella a la lucha por el reconocimiento.

Frente a ello, y como ya señalamos hacia el final del primer capítulo, en caso de que las relaciones universales fueran la condición trascendental de posibilidad de los sujetos humanos —único modo de no dejar sentado un hiato entre *humanidad y universalidad*—, el propio *principio sustancial* de la universalidad tendría que haber *regido* desde el comienzo. Esto es, tendrían que haber sido las relaciones universales que determinados sujetos previos *íntegramente naturales* hubieran llegado a establecer entre sí las que, en el mismo momento de su estar estableciéndose, los configuraran como sujetos universales. De esta manera, no cabría introducir ya hiato alguno entre humanidad y universalidad: allí donde hubiera seres humanos, éstos estarían relacionados ya entre sí de manera universal.

Ahora bien, decir que *desde el comienzo rige el principio* es lo mismo que decir que *lo propio* de las círculos sociales originarios —a lo que habrá que ser capaz de reconocerle, claro está, su inteligibilidad— *es ya lo universal*. Como vimos en el subapartado 3.1, Simmel concibe que toda ampliación de un grupo y, particularmente, toda conexión entre grupos inicialmente aislados es de índole económica. Es esta premisa la que lo llevaba a identificar la libertad con la desvinculación. Simmel no se plantea, sin embargo, la posibilidad de una ampliación del grupo y, en particular, de una conexión entre grupos *sobre la base de los propios vínculos*, o sea, de *lo propio* de las situaciones indiferenciadas, pues para él lo propio de estas situaciones es más bien la contrafigura de esta ampliación.

En el tercer capítulo de este trabajo trataremos de argumentar que desde el comienzo rige el principio, en cuanto que la estructura de la socialidad de *cualquier* grupo humano *en cuanto que humano* es *en sí misma universal*, sin estar sin embargo *desvinculada*. Esta estructura universal es, a su vez, la que da cuenta del carácter de totalidad social de la vida humana, pero de una totalidad social irrestrictamente

abierta, o sea, justamente universal. En el caso de Simmel, por el contrario, la totalidad social de las situaciones previas se concibe como cerrada, mientras que su apertura viene dada con el proceso de desvinculación u objetivación económico-técnica, el cual retiene de la situación anterior la posibilidad de la remisión a una *totalidad*, aunque se trate ahora de una totalidad que ha devenido universal en virtud del propio proceso de desvinculación —o sea, universal abstracta—.

Si esa estructura de la socialidad puede concebirse como constituyente de una totalidad social en sí misma virtualmente universal, esto será así en cuanto que, a diferencia de lo que ocurre con la estructura de la socialidad de las sociedades diferenciadas, que consiste en las interacciones abstractas *entre dos* individuos, consistirá en una *estructura no diádica sino triposicional de las relaciones sociales humanas*. La sencillez de esta propuesta no constituye a nuestro juicio, de por sí, un argumento en contra de ella. En todo caso sería más bien al contrario.

5.3. La antecendencia de la totalidad en la esfera de acción ética

Una vez que hemos sacado a la luz el modo como, también en Simmel, la totalidad social antecede a toda relación particular de intercambio que pueda establecerse, estamos en condiciones de terminar de perfilar el análisis del isomorfismo existente entre el sujeto práctico kantiano y el sujeto económico que comenzamos a realizar en el apartado 4. Así, como vamos a ver, del mismo modo que ocurre con las relaciones de intercambio, las relaciones intersubjetivas éticas regidas por el imperativo categórico sólo pueden establecerse porque los sujetos que en ellas se relacionan pertenecen de antemano a una totalidad que, sin embargo, no ha sido constituida por ellas⁵²⁶.

Como sabemos desde nuestros análisis de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en cada relación particular de intercambio entre dos individuos cada uno de ellos es *uno entre todos*, lo que supone los dos aspectos de 1) la pertenencia de los individuos a una comunidad o totalidad y 2) la identidad o igualdad de las partes. Es la lógica del intercambio la que pone a los individuos que intercambian como iguales en su condición de sujetos abstractos, pero los individuos sólo pueden entrar en una relación determinada o particular de intercambio porque pertenecen

⁵²⁶ Se trata ahora de poner la interpretación que Simmel hace de la ética de Kant como la «serie de valor» ética autónoma a la luz de la conexión objetiva que hemos establecido entre el concepto de espíritu objetivo de Hegel y el del propio Simmel. Por este motivo, el breve análisis que realizaremos a continuación de la relación intersubjetiva ética regida por el imperativo categórico elude deliberadamente toda confrontación directa con Kant —la cual constituye una empresa de todo punto imposible de abordar en el presente contexto—. Por este mismo motivo, nos abstendremos asimismo de hacer referencias a las obras de Kant, las cuales serían en todo caso demasiado generales. La misma fórmula del imperativo categórico la hemos recuperado de la propia crítica de Simmel a la ética de Kant, analizada más arriba, en el subapartado 4.2.

de antemano a una totalidad social en la que se encuentra institucionalizada la propia lógica del intercambio.

Pues bien, de la misma manera, en cada relación intersubjetiva en la que un individuo se relacione con otro sometiendo la máxima de su acción a la prueba de si ella puede valer como una ley universal estarán asimismo supuestos los dos aspectos de 1) la pertenencia a un «todos» y 2) la igualdad o identidad. Así, es la propia fórmula del imperativo categórico la que, al exigir que la máxima pueda valer como una ley universal, pone, a la vez que presupone, a lo sujetos como iguales —de suerte que la acción debida es aquella que se realiza en el lugar de cualquier otro—. Pero, al propio tiempo, el mandato de una posible validez universal de la máxima de la acción únicamente resulta concebible por la remisión a un *todos*. Así, el imperativo categórico exige determinar si la acción, por ejemplo, de mentir, resulta universalizable, esto es, si la mentira seguiría siendo posible en caso de que *todos* mintieran. Sin la remisión a un *todos* no tendría sentido la fórmula misma del imperativo; pero, a su vez, este *todos* *no se evidencia como constituido en la propia relación, sino que está en cada caso presupuesto de antemano en ella*.

Como hemos visto en el subapartado 5.2.2, este *todos* debe su inteligibilidad, de manera no por soterrada menos efectiva, a la totalidad social previa sobre cuyas ruinas se levanta —entendiendo por tales ruinas los vínculos previos que se han visto erosionados por el proceso de abstracción o, en términos de Simmel, «objetivación» de las relaciones mutuas—. Por ello Simmel puede concebir el imperativo categórico como la *síntesis perfecta de la libertad y la igualdad* propugnadas por el siglo XVIII⁵²⁷: como resultado del proceso de desvinculación, «lo que queda es el ser humano aislado e individualmente libre que descansa en sí mismo y, en el lugar de los elementos socio-históricamente comunes, la convicción acerca del carácter universal de la naturaleza humana que subsiste en cada uno como lo esencial»⁵²⁸. Con ello, «la universalidad ya no significaba amalgama social sino igualdad sustancial o igualdad de derecho y valor de individuos aislados»⁵²⁹.

Ciertamente, la suposición misma de una igualdad de los individuos entraría en contradicción con un absoluto aislamiento, ya que un individuo que estuviera plenamente aislado no podría ni tan siquiera establecer con los otros la relación mínima requerida para poder establecer aquella comparación que le permitiera saberse como igual a ellos. Por ello la igualdad «de individuos aislados» se asienta sobre la libertad; presupone, en efecto, que los individuos están

⁵²⁷ Cf. Kant (Sechzehnte Vorlesung), pp. 215 ss.; *Grundfragen der Soziologie*, pp. 128 ss.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁵²⁹ G. Simmel (1901), «Die beiden Formen des Individualismus», GSG 7, pp. 49-56 (aquí p. 51).

relacionados entre sí, pero en ese tipo sumamente particular de relaciones que, por su carácter objetivo o abstracto, «dejan libre» a la personalidad o son indiferentes hacia ella. La libertad, decía Simmel en la *Filosofía del dinero*, no es simplemente una no-dependencia o una no-relación, sino la positiva independencia interior que surge cuando el otro está ahí pero nos puede ser indiferente.

En su crítica a la ética kantiana Simmel destaca que el imperativo categórico rige sobre los contenidos vitales prácticos expulsando al «hombre entero», pero ahora vemos que el «hombre entero» *de cada uno* sólo se excluye porque se excluye al mismo tiempo el «hombre entero» *de cada otro*, lo cual tiene lugar en cuanto que, en cada caso, el otro está ahí como *cualquier otro*, al encontrarse la relación mediada por una remisión a *todos los otros*. Así, del mismo modo que la persona abstracta hegeliana no se vincula con la otra persona con la que intercambia, pero por ello mismo ha de vincularse con la totalidad, así también en la ética kantiana el sujeto se compromete o vincula con el *todos*, no con el otro concreto con el que en cada caso establece una relación. Esto es lo mismo que decir que se compromete con la humanidad del otro, pero sólo porque tal humanidad no se entiende sino como la igualdad de ese otro con respecto a cualquier otro de quienes pertenecen a ese todos. De este modo, así como en la *Filosofía del derecho*, para poder concebir al singular puramente como agente de la totalidad, era preciso que los individuos no pudieran relacionarse entre sí *como tales individuos* —lo que se conseguía situando como la condición más abstracta de las relaciones intersubjetivas no ya una relación en la que se comparte, sino una relación en la que se intercambia—, también en el caso de la ética de Kant es la remisión al todos la que configura la relación intersubjetiva ética como abstracta.

La razón de que Simmel destaque únicamente la exclusión de la propia individualidad que tiene lugar como consecuencia del imperativo categórico, y no la exclusión de la individualidad del otro, radica en que su propia propuesta positiva consiste en una ética individualista que permanece dentro del esquema conceptual determinado por el dualismo idealista del sujeto y el objeto, lo que no le permite advertir que la personalidad individual de cada cual depende como tal, para su propia constitución —como veremos, en un sentido trascendental—, de las relaciones personales que establece con otros individuos en su individualidad.

Finalmente, es menester hacer notar que no es sino la *antecedencia lógica*, en *cada* relación intersubjetiva ética, de una totalidad de sujetos abstractamente relacionados entre sí de acuerdo a la fórmula del imperativo categórico, lo que lleva a Simmel a reiterarla de manera tautológica en un presunto *comienzo* en el que ella *surgiría* de la vida, pero sometida todavía inicialmente a la finalidad vital. Lo

vimos ya en el subapartado 2.1: dentro de la finalidad vital aparecen acciones que son ya éticamente rectas, aunque inicialmente sólo sean conformes al deber. Esta rectitud ética debe independizarse de ese sometimiento a la finalidad vital para así regir en autonomía y configurar las acciones prácticas como acciones por deber. De este modo, sólo en la medida en que la ley moral ya existe de antemano puede llegar a determinar, independizándose de la teleología vital, la objetividad o validez de las acciones. Por muy heterodoxa que de hecho sea esta interpretación, con este *puro desplazamiento* del problema lo que Simmel hace justamente patente es la imposibilidad de concebir, cuando se parte exclusivamente de la normatividad presupuesta en la ética kantiana, el modo como esta normatividad ha podido llegar a devenir en este mundo.

6. Vitalismo irracionalista y biologicismo en la crítica simmeliana de la cultura

En su crítica de la cultura, indisociable de su filosofía de la vida, Simmel reacciona contra la expulsión de la personalidad individual de la cultura objetiva, pero acaba limitándose a reproducirla teóricamente. Así, en la obra del último Simmel encontramos una concepción vitalista irracionalista de la vida como una corriente, flujo, fuerza o energía que introduce un conflicto constitutivo irresoluble entre la vida y una cultura que, en cuanto que estática y solidificada, pone trabas, limita o entorpece su ulterior fluencia. Este vitalismo irracionalista que Simmel desarrolla al final de su vida constituye la metafísica más adecuada al diagnóstico cultural que él mismo había ofrecido casi dos décadas antes en su *Filosofía del dinero*. En particular, el concepto genérico-indiferenciado de la vida que se encuentra a la base de dicho vitalismo no sería sino el reflejo teórico de la objetivación económico-técnica y consecuente despersonalización de los objetos culturales. Pero antes de llegar a desarrollar este vitalismo irracionalista, Simmel había tratado de buscar en una «vida organísmica» o todo individual anímico-orgánico un refugio o último reducto no afectado por la tecnificación despersonalizante, en el que pudiera salvarse la personalidad individual en su carácter concreto e insustituible. Esta reducción de la personalidad individual a vida organísmica se encuentra vinculada con el propio aislamiento al que aquélla ha quedado sometida como consecuencia de la despersonalización u objetivación económico-técnica de las relaciones sociales, que separa a las personalidades las unas respecto de las otras.

Frente a estas dos concepciones de la vida humana, dependientes de la objetivación económico-técnica de las relaciones sociales en las condiciones de la economía monetaria desarrollada, veremos en el tercer capítulo de este trabajo cómo la vida humana sólo pudo llegar a constituirse, a partir de la vida biológica, en virtud de un nuevo tipo específico de relaciones sociales mediadas por la obra cultural humana que, lejos de expulsar a la personalidad individual, hicieron posible que deviniera por vez primera.

6.1. El carácter técnico-abstracto de la cultura

Según vimos en el apartado 2, Simmel concibe el proceso de creación cultural como una objetivación del espíritu (*Vergegenständlichung des Geistes*). En esta medida, respecto de cada contenido cultural «objetivado» conforme a la legalidad interna de cada una de las series de valor, el sujeto individual desaparece en su individualidad personal propia, al convertirse, al modo del sujeto cognoscente —a

su vez interpretado en sentido idealista— en el puro correlato subjetivo de ese contenido «válido». En esta medida, la personalidad individual se encuentra de antemano excluida de una cultura en cuya constitución no ha tomado parte alguna. Lo que Simmel está conceptuando en esta teoría idealista de la cultura no es sino el proceso de objetivación económico-técnica que *los objetos culturales* —o sea, nada menos que los objetos de la obra cultural humana— experimentan como consecuencia del carácter abstracto que las relaciones de trabajo asumen en las condiciones de la economía monetaria desarrollada.

La «cultura técnica percibida como monolítica» a la que, según afirmaba Angelika Ebrecht, la filosofía de la vida opone un «todo individual» aislado, sólo puede comprenderse en su sentido *propio* sobre la base de las condiciones sociales que la hacen posible, pues la cultura contemporánea no es ciertamente «técnica» sin más, como ya lo era la cultura de las sociedades «indiferenciadas», ni tampoco simplemente «muy» técnica o «excesivamente» técnica, sino que es, en su sentido más propio, *abstractamente técnica*. Es de este carácter *abstractamente técnico*, y no ya sin más «técnico» o «muy técnico», del que sólo es posible percatarse cuando se toman en consideración las condiciones sociales que lo generan. En efecto, es únicamente la autonomización de la esfera económica la que, en la medida en que supone una subsunción de las relaciones de trabajo bajo las relaciones de intercambio, conlleva que los objetos producidos en dichas relaciones se vean *abstraídos* respecto de la individualidad personal y, junto con ella, respecto de cualesquiera otros ordenamientos sociales y culturales extraños a la pura regencia de la lógica económica.

En efecto, el mismo proceso que Simmel había analizado en el cuarto capítulo de la *Filosofía del dinero* como una objetivación y consecuente despersonalización de las relaciones sociales de dependencia mutua, se presenta en el segundo epígrafe del capítulo sexto como un «proceso de objetivación de los contenidos culturales» (*Objektivierungsprozeß der Kulturihalte*)⁵³⁰, consistente en un «proceso de diferenciación» —que se da tanto desde el punto de vista de la producción de objetos como desde el punto de vista de su consumo— «que desprende de la personalidad sus diferentes contenidos para enfrentárselos como objetos con determinación y movimiento autónomos»⁵³¹.

Así, por el lado de la producción, el sentido del producto pasa a depender de su conexión con otros productos según una lógica extraña al trabajador, de tal modo que éste no encuentra ya en el objeto que produce correlación alguna con la

⁵³⁰ Cf. *Philosophie des Geldes*, p. 637.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 632.

totalidad unitaria de su personalidad. Incluso su propio trabajo, devenido mercancía, se le presenta como algo autónomo, «puramente objetivo y anónimo»⁵³², indiferente a la totalidad de su vida. Del mismo modo, la propia especialización de los objetos a que conduce la especialización de la producción contribuye a situarlos «a aquella distancia de los sujetos que se presenta como autonomía del objeto, como incapacidad del sujeto de asimilárselos y de someterlos a su propio ritmo»⁵³³. Esto puede constatarse, en primer lugar, en la especialización de los medios de trabajo, frente a los que el trabajador «no actúa como una personalidad individualizada sino como el realizador de una prestación objetivamente determinada»⁵³⁴.

Pero también desde el punto de vista del consumo la especialización de los objetos, su multiplicidad y su cambio continuos impiden «una relación estrecha, por así decir personal»⁵³⁵ con ellos, volviéndose imposible «aquel compenetrarse de las personalidades con los objetos de su entorno»⁵³⁶ que, según Simmel, todavía se daba en los primeros decenios del siglo XIX gracias a la simplicidad y durabilidad de la que todavía entonces gozaban los enseres. Es esta imposibilidad de compenetrarse con los objetos, esta imposibilidad de ser uno mismo quien determine su forma, su ritmo y su movimiento, la que condena a la personalidad individual a no encontrar ya una esfera positiva para su libertad:

Así como la libertad no es nada negativo, sino la extensión positiva del yo sobre los objetos que ceden ante él, así es a la inversa objeto para nosotros sólo aquello donde nuestra libertad se ve impedida, es decir, aquello con lo que nos encontramos en relación, pero que no podemos asimilar a nuestro yo. El sentimiento de estar oprimidos por las exterioridades con las que la vida moderna nos rodea no constituye únicamente la consecuencia, sino también la causa, de que se nos aparezcan como objetos autónomos.⁵³⁷

Así pues, bajo las condiciones de la economía monetaria desarrollada, la lógica autónoma económico-técnica que rige la producción de los objetos los configura de tal forma que éstos no dejan ya espacio para que la personalidad individual se extienda positivamente sobre ellos. Sólo teniendo esto a la vista puede llegar a comprenderse el sentido último y profundo de la idea simmeliana de que la rebelión de los esclavos no es la rebelión de las masas sino de las cosas:

⁵³² *Ibid.*, p. 630. Cf.: *ibid.*, pp. 631-632.

⁵³³ *Ibid.*, p. 636.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 637.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 638.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 637.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 638.

Resulta muy equívoco decir que la significación y la potencia espiritual de la vida moderna haya pasado de la forma del individuo a la de las masas; más bien ha pasado a la forma de las cosas, agotando sus fuerzas en la inabarcable abundancia, en la prodigiosa finalidad, en el complicado refinamiento de las máquinas, de los productos, de las organizaciones supraindividuales de la cultura actual. Y en correspondencia con ello, la «rebelión de los esclavos» que amenaza con destronar el autodomínio y el carácter normativo del individuo fuerte no es la rebelión de las masas sino de las cosas. Del mismo modo que, por un lado, nos hemos convertido en los esclavos del proceso de producción, por otro lado hemos pasado a ser los esclavos de los productos⁵³⁸.

Detrás de la idea del autodomínio del «individuo fuerte» se encuentra el ideal de la distinción que Simmel toma de Nietzsche y que opone a la despersonalización que se produce con la economía monetaria⁵³⁹. Ahora bien, lo que se encuentra implícito en la cita anterior es que la diferenciación respecto de las otras personalidades que se encuentra vinculada con este ideal —lo que en Nietzsche era el *pathos* de la distancia— tiene como condición previa la posibilidad de que la personalidad se exprese a sí misma, se revele a sí misma en la objetividad. Por tanto, de lo que ante todo se trata aquí es de la necesidad que la personalidad individual tiene *de una referencia positiva propia a los objetos culturales* en virtud de la cual sea ella quien determine su forma y su movimiento. En otras palabras, la personalidad precisa ejercer ante los objetos o, por mejor decir, con los objetos, preferencias estimativas, en las cuales se exprese como la personalidad individualmente determinada que es. Por ello la «rebelión de las cosas» amenaza al «individuo fuerte», dado que —como se sigue del análisis simmeliano de la objetivación de los contenidos culturales— *ante los objetos de la cultura contemporánea el individuo cuenta como cualquier otro*, en su referencia a ellos es cualitativamente igual a cualquier otro: únicamente puede ponerlos en aquel movimiento cuyo modo de ser está completamente prefijado por la propia estructura que ellos ostentan. De este modo, el estado de cosas de la cultura actual constituye la contrafigura perfecta del ideal de la distinción, en la medida en que ante los nuevos objetos todos somos iguales, intercambiables, homogéneos, completamente indiferentes en lo que tengamos de singular, en lo que tengamos de propio e insustituible.

Pero entonces, lo que esto obliga finalmente a concluir es que, *desde el punto de vista de los objetos de la cultura tecnificada no hay, en definitiva, personalidad individual, sino únicamente una mera fuerza o energía, justamente impersonal, que los pone en movimiento*. Con esta conclusión hemos arribado a la clave de la conexión

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 673-674.

⁵³⁹ Cf. G. Simmel (1907), *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, GSG 10, pp. 167-408 (aquí pp. 381 ss.). Vid. también *Philosophie des Geldes*, pp. 534-541.

entre este análisis de la cultura contemporánea llevado a cabo en la *Filosofía del dinero* y la metafísica de la vida que Simmel desarrollará al final de su vida: será, en efecto, esta fuerza o energía impersonal la que quedará determinada como vida cósmica, total o genérica en el momento en que se tome en consideración el carácter viviente de la personalidad individual⁵⁴⁰.

6.2. El concepto vitalista irracionalista de vida total

En efecto, casi dos décadas después de la publicación de la *Filosofía del dinero*, en el primer ensayo de los cuatro que componen su obra póstuma *Intuición de la vida* y en su conferencia sobre «El conflicto de la cultura moderna»⁵⁴¹, ambos publicados en 1918, Simmel expondrá la idea de que existe un conflicto de principio, por tanto constitutivo e irresoluble, entre la vida, concebida como un flujo o una corriente cósmica⁵⁴², y la cultura. La referencia necesariamente negativa entre ambas se funda en que cada una se define como lo otro, lo heterogéneo, lo externo respecto de la otra: mientras que la vida es informe, la cultura es forma; mientras que la vida es móvil, la cultura es estática. De ello se sigue que la una perezca en la otra: lo informe en la forma, y viceversa; lo móvil en lo estático, y la contraria. Así, las formas culturales, en la medida en que muestran «una lógica y una legalidad propias», «son jaulas para la vida creadora», por lo que «[c]ada forma cultural, una vez creada, es minada por las fuerzas de la vida»⁵⁴³.

Ciertamente, Simmel añade la consideración de que es la vida misma la que, «en el nivel del espíritu», en cuanto que vida «devenida espiritual»⁵⁴⁴, crea las formas culturales. Así, la vida como tal no puede «aparecer en su desnuda inmediatez», sino que «sólo puede entrar a formar parte de la realidad bajo la forma de su antítesis, esto es, como *forma*»⁵⁴⁵. Sin embargo, como ya apuntamos en el apartado 2, lo que jamás se aclara es en qué consiste la «vida espiritual», que queda definida de un modo puramente tautológico como aquella vida que crea la cultura objetiva: «su trascender al plano de los contenidos objetivos, del sentido

⁵⁴⁰ No se trata aquí, en todo caso, tanto de una conexión interna al desarrollo de la obra de Simmel que pudiera rastrearse filológicamente en los textos como de una conexión que se nos aparece cuando atendemos a la cosa misma. Pues, en efecto, Simmel no llega a formular de modo explícito a la altura del año 1900, momento de la publicación de la *Filosofía del dinero*, la idea de esta fuerza o energía impersonal, por lo que no puede constatarse una evolución interna desde ella hasta aquella idea posterior, fundamental en su metafísica de la vida, de la vida impersonal, cósmica o total.

⁵⁴¹ Cf. G. Simmel (1918), «Der Konflikt der modernen Kultur», GSG 16, pp. 181-207.

⁵⁴² Sobre la vida como «fenómeno cósmico, genérico o singular» y la oposición en que como tal se encuentra con la forma, cf. G. Simmel, *Lebensanschauung*, pp. 225 ss. (aquí p. 226).

⁵⁴³ «Der Konflikt der modernen Kultur», pp. 183-184.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 205-206.

lógico autónomo, ya no vital, es el más-que-vivir, totalmente inseparable de ella, es la esencia de la vida espiritual misma»⁵⁴⁶. En el fondo, por tanto, lo que Simmel contrapone es una vida entendida de un modo completamente indeterminado e irracionalista⁵⁴⁷ —en la medida en que la vida es lo contrario de la forma—, y un espíritu puro, que es el que se objetivaría dando como resultado el espíritu objetivo o cultura objetiva.

Podremos comprender la conexión entre los análisis crítico-culturales de la *Filosofía del dinero* y esta metafísica de la vida del último Simmel cuando apreciemos el tipo de operación lógica por la cual se ha generado el concepto de vida total. Es éste un concepto genérico-indiferenciado que se construye abstrayendo o separando la vida a la vez respecto de su forma personal individual y respecto de los contenidos culturales objetivos —que constituyen su modo propio de abrirse al mundo—. La clave para comprender este procedimiento lógico nos la ofrece el propio Simmel en su crítica al concepto de «voluntad absoluta metafísica» de Schopenhauer, que él mismo considera como la primera aparición de la idea de la vida⁵⁴⁸:

[L]a voluntad absoluta metafísica que nosotros somos no es que sólo tenga fines insuficientes y decepcionantes, sino que no puede tener en absoluto fin alguno. (...) Y esto tiene un aspecto lógico peculiar. El concepto de voluntad que vive en todos nuestros actos singulares de voluntad lo adquiere el pensamiento por abstracción de estos últimos (...). Pero aparte de las diferencias de intensidad, que aquí no juegan papel alguno, no hay más que *una* diferencia entre las voliciones; la de sus *fines*. (...) El concepto general de voluntad sólo puede obtenerse abstrayendo por completo de los fines, que son precisamente los que dan forma, por medio de su diversidad, a las manifestaciones singulares de la voluntad. La falta de fin de la «voluntad en general» [des »Willens überhaupt«] es la simple consecuencia de la necesaria abstracción lógica en virtud de la cual puede aparecer como un concepto general unitario⁵⁴⁹.

No tendremos ahora sino que sustituir los «actos singulares de voluntad» de Schopenhauer por las «personalidades individuales» de la *Filosofía del dinero* y los «fines» de dichas voliciones singulares por los «contenidos culturales» para llegar a

⁵⁴⁶ *Lebensanschauung*, p. 232.

⁵⁴⁷ Patente en afirmaciones como la siguiente: «Dado que la vida es la antítesis de la forma, pero, como es evidente, sólo lo que está formado de algún modo puede describirse conceptualmente, la expresión “vida” en el sentido fundamental en que aquí la usamos no puede liberarse de cierta imprecisión, de cierta falta de claridad lógica». «Der Konflikt der modernen Kultur», p. 205.

⁵⁴⁸ «Schopenhauer es el primer filósofo moderno que, con una honda y decisiva profundidad, no ha preguntado por los *contenidos* de la vida, por las ideas o por los componentes del ser, sino exclusivamente: ¿Qué es la vida, cuál es su significado puramente en tanto que vida? Que no utilice esta expresión, al hablar únicamente de la voluntad de vivir o simplemente de la voluntad, no debe impedir que se aprecie esta actitud fundamental». *Ibid.*, p. 188.

⁵⁴⁹ *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 236.

apreciar que el procedimiento por el que se genera el concepto de vida impersonal o genérica es exactamente el mismo que Simmel denuncia en el caso de la «voluntad absoluta metafísica» schopenhaueriana, así como que este procedimiento lógico no es sino el reflejo teórico del proceso abstractivo real analizado por Simmel en la *Filosofía del dinero*.

En efecto, así como los fines son los que diferencian a las voliciones singulares, así también los contenidos culturales objetivos serían los que, en caso de que la personalidad individual pudiera expresarse efectivamente en ellos, diferenciarían a las distintas personalidades individuales. Pero es esta referencia positiva individualmente determinada de la personalidad a los objetos la que, como sabemos, ha quedado extirpada como consecuencia de la objetivación económico-técnica de la cultura contemporánea. Así, como hemos visto, es la objetivación económico-técnica de los contenidos culturales la que impide que la personalidad individual se refiera a ellos de un modo personal. Como consecuencia de ello, en el momento en que se parta —como ocurre en la filosofía de la vida de Simmel— del carácter viviente de dicha personalidad individual, la misma tecnificación abstracta de los objetos de la cultura contemporánea generará las condiciones para que la reflexión filosófica acerca de la relación entre la vida y la cultura incurra en esa operación lógica por la cual la vida queda reducida a vida genérico-indiferenciada; pues cada vida personal individual es, como hemos visto, *in*-diferente desde el punto de vista de la cultura técnica, para la cual las diferencias personales no tienen significado alguno —y, por lo tanto, sencillamente no existen—.

A su vez, borrada la relación positiva que la personalidad individual tenía con los objetos culturales antes de la objetivación económico-técnica, la vida genérico-indiferenciada ya sólo podrá tener una relación negativa con ellos, de donde se sigue la legitimidad, en las condiciones de la economía monetaria desarrollada analizadas en la *Filosofía del dinero*, de la idea simmeliana del conflicto irresoluble entre la vida y la cultura. Por esta razón, no es enteramente justo el reproche que Simmel dirige contra el concepto de voluntad de Schopenhauer:

El fin del acto de voluntad y su determinación singular son conceptos recíprocos; si se borra esta última porque se quiere llegar a lo general de las voliciones, a lo que está más allá de su existencia individual, se ha abstraído de antemano del fin, y no puede fundarse una lamentación pesimista en que esta voluntad general, indiferenciada y unitaria carezca ahora de fines⁵⁵⁰.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

El equivalente simmeliano de esta lamentación pesimista por que la voluntad carezca de fines es la idea del conflicto irresoluble entre la vida y la cultura. Ahora bien, en la medida en que este conflicto refleja de alguna manera teóricamente la situación real efectiva de la cultura en las sociedades de economía desarrollada, tiene sentido la propia concepción simmeliana de la vida así mismo «general, indiferenciada y unitaria» y, por tanto, retrospectivamente, el propio concepto de voluntad y la propia lamentación pesimista de Schopenhauer.

Pero para llegar a este concepto genérico-indiferenciado de la vida, acompasado con la propia situación cultural contemporánea, habían de pasar todavía muchos años desde la publicación de la *Filosofía del dinero*. Entretanto, en el trasfondo de la crítica que Simmel dirige contra la objetivación de los contenidos culturales —tanto en la *Filosofía del dinero* como más tarde en su conocido ensayo de 1911 sobre «El concepto y la tragedia de la cultura»—, se encuentra otra idea de la vida que podríamos calificar en este caso de *vida organísmica*⁵⁵¹. En el próximo subapartado argumentaremos, en primer lugar, que esta crítica no es lo suficientemente radical, para mostrar, en segundo lugar, que esta insuficiencia de la crítica —que es la misma insuficiencia de su punto de partida, o sea, de la idea de la vida organísmica o todo individual— resulta enteramente solidaria de la incapacidad de la *Lebensphilosophie* de Simmel de articular conceptualmente la unidad de la condición vital y espiritual del ser humano.

6.3. El concepto biologicista de vida organísmica

Para comprender esa insuficiencia de la crítica simmeliana a la que hacíamos alusión, podemos comenzar por hacer notar el contexto en el que dicha crítica aparece y el contexto del que, por el contrario, se encuentra ausente. Como vimos en el subapartado 4.1, Simmel analiza, en el cuarto capítulo de la *Filosofía del dinero*, la objetivación económico-técnica, y consecuente despersonalización, de las relaciones sociales. Se trata, sin embargo, de un análisis en el que no cabe reconocer elementos propiamente críticos. Antes bien, lo que Simmel destaca es el significado de esa despersonalización de las relaciones sociales para la libertad individual. Frente a ello, la crítica que encontramos en el segundo epígrafe del capítulo sexto se dirige exclusivamente contra la objetivación de los contenidos culturales, a la que Simmel achaca conllevar una falta de libertad para la personalidad individual en su

⁵⁵¹ El concepto genérico-indiferenciado de vida aparece en el que, desde la periodización de Max Frischeisen-Köhler, se considera como el tercer y último periodo del pensamiento simmeliano: el periodo de la «metafísica de la vida». Por su parte, la *Filosofía del dinero* inaugura el segundo periodo —que sería a grandes rasgos el de la «filosofía de la cultura»—, que es aquél en el que encontramos el concepto de vida como «todo individual». Cf. M. Frischeisen-Köhler, «Georg Simmel», *Kant-Studien*, 24 (1920), pp. 1-51.

relación con ellos. De este modo, Simmel critica la ausencia en la cultura contemporánea de una relación personal con las cosas, pero no la ausencia de relaciones personales con los otros.

Ahora bien, si en la situación cultural contemporánea la objetivación de las relaciones sociales y la de los contenidos culturales se encuentran indisolublemente unidas, ¿no cabría entonces pensar que una relación personal con los objetos sólo será posible cuando asimismo se den relaciones personales con los otros en su construcción y en su uso? Pero la crítica simmeliana se basa en la contraposición entre el alma individual, concebida como aislada, y la cultura objetiva entendida como «espíritu objetivo»⁵⁵². Con ello, mientras que, por una parte, la concepción idealista de la cultura como espíritu objetivo sanciona teóricamente tanto la objetivación de los contenidos culturales como la de las relaciones sociales, por la otra, la idea del alma individual aislada únicamente hace posible considerar bajo un prisma crítico la objetivación de los contenidos, no ya la de las relaciones.

Simmel concibe el alma individual expresamente mediante una analogía con el organismo como la totalidad unitaria que unifica en sí los distintos contenidos espirituales «más o menos como los materiales no vivos se incluyen en el organismo y en la unidad de su vida»⁵⁵³. Para que el espíritu objetivo cultive a la personalidad individual —y ésta alcance así la «cultura subjetiva»⁵⁵⁴— es preciso que tenga lugar un desarrollo del alma como esta totalidad unitaria. Pero con la división del trabajo y la especialización al producto se le niegan «perfecciones que justamente sólo se realizan mediante la síntesis de las energías en *un sujeto*»⁵⁵⁵, con lo que «se le escapa aquel estado interno dotado de alma que sólo el hombre entero puede dar a la obra entera y que soporta su integración en la centralidad anímica de otros sujetos»⁵⁵⁶. Por esta razón, la «antítesis» de este estado de cosas la constituiría la obra de arte, que es «entre todas las obras humanas la unidad más cerrada, la totalidad que más se basta a sí misma»⁵⁵⁷, constituyendo el correlato objetivo de la unidad subjetiva del alma⁵⁵⁸.

Pero la obra de arte constituye —a lo sumo— una antítesis parcial del espíritu objetivo, en la que se obvia por completo la posibilidad y el sentido que

⁵⁵² Cf. *Philosophie des Geldes*, pp. 645-649.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 647. Como enseguida veremos, esta analogía tiende a la superposición o confusión de sus términos.

⁵⁵⁴ Para la distinción entre cultura objetiva y subjetiva *vid.* el ya referido «Vom Wesen der Kultur».

⁵⁵⁵ *Philosophie des Geldes*, p. 646.

⁵⁵⁶ «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», p. 222.

⁵⁵⁷ *Philosophie des Geldes*, p. 629.

⁵⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 630.

podría tener que los objetos de la cultura se construyeran y se usaran en relaciones interpersonales «concretas», de las que no se hubiera expulsado a la personalidad. Pero aún hay más, y es que incluso la propia concepción del alma como totalidad individual que Simmel opone a la objetivación de la cultura contemporánea *se genera ya como consecuencia de esta misma objetivación*, por lo que la crítica no sólo resulta parcial o insuficiente, sino que se limita a reproducir teóricamente la propia brecha entre la individualidad y la cultura objetiva contra la que se alza.

En efecto, mientras que el alma es individual, el terreno de lo espiritual en toda su amplitud es una construcción colectiva. Ahora bien, si con la tecnificación de la cultura contemporánea este terreno de lo espiritual, en cuanto que construcción colectiva, queda separado del alma individual —a la que, por encontrarse sometido a un proceso de objetivación, ya no puede cultivar—, entonces, en esta misma medida, el alma individual se desdibuja justamente como alma *espiritual* viniendo a parar en una suerte de alma no ya propiamente orgánica —pues la vida humana no desciende al nivel anterior del animal—, pero sí «organísmica». Ahora bien, es precisamente esta suerte de alma organísmica la que se encuentra a la base de la concepción simmeliana de la personalidad individual como totalidad unitaria, en virtud de la analogía con el organismo a la que nos hemos referido poco más arriba.

Así, como ya vimos al final del apartado 4, en su intento de determinar en qué consiste la individualidad, Simmel distingue la unidad que otorgamos a los objetos inorgánicos al separarlos «de la continuidad del ente tal y como ocurre bajo la guía de un concepto», de la «unidad objetiva, inmanente a ellos» propia de los seres vivos, los cuales «encuentran en virtud de su propia entelequia la delimitación que les da forma»⁵⁵⁹. Esta concepción de la individualidad orgánica se encontraba ampliamente difundida en la época en aquellas filosofías de la vida que —a diferencia de la de Simmel, cuya preocupación exclusiva es la vida humana— son ante todo filosofías de lo orgánico. Éste es paradigmáticamente el caso de Hans Driesch, de quien Simmel toma el término mismo de *entelequia*⁵⁶⁰. Partiendo de esta concepción del organismo, Simmel define la personalidad individual como «la elevación y consumación que la forma del organismo corporal alcanza mediante su

⁵⁵⁹ *Lebensanschauung*, p. 364.

⁵⁶⁰ *Vid.*, por ejemplo, la siguiente obra de Driesch, que recoge los resultados de sus anteriores trabajos: H. Driesch (1907-1908), *Philosophie des Organischen*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 2009. Sobre el concepto de la totalidad individual orgánica en la filosofía de la vida del cambio de siglo, *vid.* la obra ya citada de A. Ebrecht, *Das individuelle Ganze: Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*.

prosecución en la existencia anímica»⁵⁶¹. En virtud de esta prosecución, la personalidad individual ya no consistiría en la totalidad unitaria de sus partes morfológicas, sino en la totalidad de los contenidos vitales actualmente vivenciados, recordados y proyectados⁵⁶².

Ahora bien, esta diferencia que Simmel pretende hacer pasar por la diferencia entre la personalidad y la individualidad orgánica es, en todo caso, la que se da entre los organismos que no conocen y los que sí lo hacen, es decir, entre los meramente fisiológicos y los conductuales o, en términos aristotélicos, entre los que sólo tienen alma vegetativa y los que poseen, además, alma sensomotora. Si ahora se dijera que la diferencia entre estos organismos que recuerdan y proyectan y el ser humano radica en el *tipo de contenidos vivenciados* —tanto actualmente como en el recuerdo y en los proyectos—, con esto únicamente se habría señalado el camino de la investigación; pues lo que resulta preciso dilucidar —y Simmel no hace— es, justamente, en qué consiste esta diferencia de tipo, tanto entre los contenidos como entre las vivencias que ellos hacen posibles.

De este modo, la filosofía de la vida de Simmel, a pesar de no elaborarse explícitamente a partir de una filosofía biológica o de lo orgánico, acaba desembocando en una suerte de biologicismo. Esta falta de elaboración teórica de la diferencia entre el alma orgánica y el alma específicamente humana —o alma espiritual— es estrictamente solidaria de la ausencia de una teoría que, frente a la tecnificación de la cultura contemporánea, fuera capaz de explicar *positivamente* la relación entre el alma individual y el espíritu objetivo como construcción colectiva. Si la situación cultural contemporánea ha generado una brecha entre ambos como consecuencia de una objetivación de los contenidos culturales que resulta indisoluble de la objetivación o despersonalización de las relaciones sociales, resulta preciso articular teóricamente la idea de una construcción y un uso colectivos de la cultura esta vez en relaciones sociales de tipo personal. Esto comportaría una relación positiva de la personalidad individual con la cultura que, sin embargo, no sería ya una relación puramente individual —como en el modelo simmeliano de la obra de arte—, sino mediada —en un sentido que habría que precisar— por la dimensión de la intersubjetividad o, como acaso sería mejor decir, de la interpersonalidad. A su vez, en cuanto que las relaciones interpersonales de construcción y de uso de los objetos culturales vendrían a hacer las veces de puente entre el alma individual y el terreno de lo espiritual, esta teoría ofrecería una nueva

⁵⁶¹ G. Simmel (1911), «Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch», GSG 12, pp. 290-307 (aquí p. 292).

⁵⁶² Cf. *ibid.*, pp. 292-294.

dirección para pensar el problema de la relación entre la condición vital y la condición espiritual del ser humano.

Ahora bien, así como el análisis de Simmel lo es implícitamente del tipo ideal de una economía monetaria máximamente desarrollada —o sea, de lo que sería la economía monetaria si sus tendencias esenciales se llevaran al límite—, una teoría que fuera su contramodelo sistemático lo sería de aquella *situación previa*, así mismo como tipo ideal, a partir de la cual la propia objetivación o despersonalización de las relaciones sociales de construcción de los objetos culturales ha podido tener lugar. El tipo ideal de esta situación previa sería por lo tanto el de unas relaciones de trabajo que no estuvieran supeditadas en medida alguna a las relaciones de intercambio. A la vez, puesto que de esta situación previa dependería la posibilidad de concebir una relación no quebrada entre la vida y la cultura —o entre el alma individual y el espíritu objetivo—, ella resultaría ser al mismo tiempo la *situación originaria*, esto es, aquella en la que apareciera por vez primera, de un modo ya inequívocamente discontinuo respecto de las culturas zoológicas previas, una cultura específicamente antropológica. De esta «situación originaria», concebida como una situación en la que el *principio* debe haber regido desde el *comienzo*, vamos a ocuparnos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO III. TERCERA POSICIÓN

La condición de posibilidad de la vida humana

Introducción

Hemos visto en los capítulos anteriores cómo la libertad y la universalidad propia de las sociedades diferenciadas es un resultado del tipo específico de relaciones sociales determinadas por el intercambio, en cuanto que en dichas relaciones los sujetos se relacionan entre sí de manera excluyente —en ese tipo sumamente particular de relación, en efecto, que deja completamente libre, en el sentido que ya conocemos, a cada una de las partes—. Para Hegel, de manera inequívoca, estas relaciones no pueden pensarse como teniendo lugar a partir de sujetos previos inicialmente aislados, sino que sólo pueden establecerse porque esos sujetos se encuentran de antemano relacionados entre sí en una determinada totalidad que los antecede. Simmel, por su parte, es ambiguo en este punto, y pretende en algunos momentos entender la relación de intercambio, en la que cifra tanto la libertad como la universalidad —sintetizadas ambas en la fórmula de «la ampliación de los grupos y la formación de la individualidad»—, como una relación autoexplicativa o autosuficiente que no tiene supuestos. El fracaso de este intento se pone de manifiesto en el hecho de que el proceso de diferenciación social no funcione en el conjunto de su construcción —pese a lo que pudiera parecer— meramente como una constatación de tipo empírico. Incluso aun cuando sólo se conocieran las sociedades diferenciadas, hundiéndose su origen en la noche de los tiempos, Simmel habría necesitado servirse de la hipótesis de una sociedad indiferenciada previa para poder proyectar sobre ella el supuesto o precondition de cualquier relación de intercambio que pueda establecerse, a saber: la propia totalidad social o, dicho de otra manera, la pertenencia de los individuos a una comunidad en la que se encuentran institucionalizadas unas determinadas normas que regulan sus relaciones mutuas.

De esta manera, el problema al que se enfrenta Simmel es el mismo que el de Hegel, y ambos se ven igualmente obligados a proyectar en un pasado —mítico en el caso de Hegel e histórico-real, pero interpretado de manera mítica, en el de Simmel— la propia totalidad social —en el caso de Simmel— o el propio establecimiento de la relación —en el de Hegel— *en una forma que mantenga la apariencia de no estar presuponiendo* —como habrían hecho las teorías del contrato social— *que los sujetos que así se relacionan son ya los sujetos que sólo devienen como resultado del tipo de relaciones universales que llegarán a establecer entre sí en virtud del carácter abstracto del trabajo*. Así, del mismo modo que, en el caso de Hegel, esos sujetos, por su individualidad natural, todavía no son ni libres ni efectivamente universales, sino que se relacionan inicialmente como amo y esclavo, así tampoco

lo son en el de Simmel, porque no tienen todavía individualidad cuantitativa, sino que su individualidad cualitativa se encuentra socialmente expuesta asimismo en la forma de una subordinación personal. Sin embargo, a la postre, ambos autores reiteran de manera tautológica el principio de la libertad y de la universalidad en esa situación previa, pues sólo así pueden mostrarlo luego como devenido a partir de ella: Hegel lo hace, como vimos en su momento, al partir de la no-naturalidad de la autoconciencia inmediata, que sólo logra presuponer —como decíamos, salvando las apariencias— introduciendo la intersubjetividad en el momento que más le conviene de la filosofía del espíritu subjetivo —con los problemas que ya vimos que esa operación entrañaba—; Simmel, por su parte, es menos sutil —salva peor las apariencias—, pero repite la construcción al afirmar que las formas ideales —entre ellas, las de la esfera de acción económica— surgen a partir de las necesidades teleológicas de la vida, independizándose ulteriormente de ellas.

El carácter de justificación *ad hoc* que tiene este procedimiento, que se evidencia en el hecho de que la construcción no es una construcción lograda en ninguno de los dos casos, pone de manifiesto que el principio de la libertad y de la universalidad del que Hegel y Simmel parten por igual no es un principio que resulte *inmediatamente conjugable* con su génesis o su devenir en este mundo. Ellos mismos desvelan, en el modo como intentan salvar las apariencias, que ese principio precisa de una *mediación*. Así, si las relaciones de intercambio no se bastan por sí solas, sino que presuponen una totalidad previa, pero el intento de proyectarla en un pasado mítico evitando a la vez introducir un principio diferente —al de las propias relaciones de intercambio— es un intento fallido, entonces es necesario reconstruir esa totalidad previa sobre la base de un principio diferente.

Ahora bien, lo que es de todo punto esencial notar a la hora de concebir ese otro principio es que si la relación de intercambio no se basta a sí sola, sino que presupone una totalidad social previa basada en un principio diferente, entonces, *precisamente por la misma razón*, la «ampliación de los grupos» de la que habla Simmel *no podría estar motivada exclusivamente por el intercambio*; esto es, ese otro principio en el que se base la totalidad social previa debe configurarla como una totalidad social *de carácter ya universal*. En pura lógica: si la relación de intercambio presupone la totalidad social, entonces de nada serviría remitirse a una totalidad social *cerrada* en cada círculo social originario, pues en tal caso dos individuos pertenecientes a dos círculos distintos no podrían establecer entre sí relación alguna de intercambio, ya que ésta sólo podría tener lugar en el marco de una totalidad social *a la que ambos pertenecieran*. Ahora bien, decir que el intercambio presupone una totalidad social previa *que no se explica desde la sola relación de*

intercambio es tanto como decir que presupone otro tipo específico de relaciones sociales previas no reductibles al intercambio. De aquí se seguiría, de esta manera, que si dos individuos de dos círculos sociales distintos pueden intercambiar, esto es así porque las relaciones que establecen *no son exclusivamente relaciones de intercambio*. Pero, a su vez, esas relaciones sociales previas de tipo distinto al del intercambio han de ser entonces relaciones *en sí mismas universales*, esto es, la totalidad social de cada círculo de partida no puede ser una totalidad social cerrada, sino que ha de contener de antemano en sí la posibilidad de que los individuos que pertenecen a ella se relacionen con individuos pertenecientes a otra totalidad social⁵⁶³; ha de ser, por tanto *una totalidad social universalmente abierta*.

De este modo, si es cierto que el intercambio presupone una totalidad social previa y, a su vez, es cierto que las relaciones de intercambio trascienden los círculos sociales originarios —entendiendo por tales simplemente aquellos círculos sociales cuyos miembros todavía no estén efectivamente relacionados con los miembros de otros círculos—, entonces el intercambio no presupone una totalidad social previa sin más, sino que presupone una totalidad social previa *de carácter virtualmente universal*. De esta manera, la universalidad abstracta que se asienta sobre relaciones abstractas de las sociedades diferenciadas sólo sería posible como abstracción de una universalidad previa *de un tipo diferente*. En este capítulo argumentaremos que esta relación social previa es una relación social no abstracta, sino mediada por contenidos compartidos o comunes —por lo que para Simmel eran los vínculos o las normas de las sociedades indiferenciadas—, *que se propaga recurrentemente de manera universal*. O, dicho de otra manera: la relación *en la que puramente se intercambia* —que es la que tiene lugar en una economía monetaria desarrollada, con la «autonomización» de la esfera de acción económica— sólo puede tener lugar como abstracción de una relación *en la que se comparte*.

Ahora bien, esta totalidad social de carácter universal debe poder llegar a mostrarse como *devenida en este mundo a partir de él*, evitando las proyecciones *ad hoc* en pasados míticos de presuntas relaciones sociales previas en las que acabemos reiterándola de manera tautológica. Así, se trata de dar con un principio que nos haga posible conjugar la universalidad del ser humano con su devenir en el mundo

⁵⁶³ Precisamente por el carácter abierto de cualquier círculo social, esta pertenencia no debe entenderse en un sentido excluyente. Con el fin de hacer visible intuitivamente esta pertenencia no excluyente —esta apertura intrínseca de todo lugar humano—, podríamos ponerla en relación con la idea de la perspectiva de Ortega y Gasset: la perspectiva puede ser más amplia o más estrecha, pero es siempre virtualmente universal; no al modo de un conocimiento que aspire —ni siquiera de manera regulativa— al absoluto, sino como enriquecimiento de cada perspectiva y desde ella en virtud de la consideración de las perspectivas ajenas. Cf. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 144 ss.

natural; o, si se quiere, se trata de concebir cómo la propia naturaleza deviene en los hombres, en cuanto que vástagos suyos, espiritual. Los contenidos comunes o compartidos que median las relaciones entre los hombres constituyen, en efecto, la espiritualización, radicalmente inmanente, de la naturaleza, que se abre universalmente a sí misma mediante su propia cultivación.

En un artículo de 1969 sobre «La cuestión del ser en Heidegger», Karl Löwith lamenta que en el análisis existencial del que otrora fuera su maestro se encuentre ausente la naturaleza «alrededor de nosotros y en nosotros mismos». A partir del mundo del *Dasein*, que es un «entorno cultivado por el hombre», no se nos haría accesible «la totalidad del ente en su entidad», pues sólo fuera de la civilización «se abre (...) el poder elemental de la naturaleza y la grandeza monótona *del* mundo, que no es el nuestro y que no refiere a nosotros como su por-*causa-de*, sino sólo a sí mismo». Sin embargo, si la naturaleza es la «fuerza generadora» que «hace que todo cuanto es —por tanto, también el hombre— surja de ella y luego también perezca», ¿no es la naturaleza misma la que hace surgir, en el hombre, su propia cultivación? Y si pudiera mostrarse a su vez el carácter virtualmente universal de esta cultivación, ¿no sería a través de ella como se nos haría accesible «el mundo mismo en su totalidad»?⁵⁶⁴

La contraposición que Löwith establece entre el mundo cultivado por el hombre y el de la «naturaleza elemental»⁵⁶⁵ se debe a su comprensión del hombre como un ente ontológicamente ambiguo, natural y no natural:

En lo que concierne a la cuestionable naturaleza y no-naturaleza del hombre, me serví, para salir de la confusión, del intento de comprender la existencia que sale de toda la naturaleza y la trasciende como ambigüedad ontológica⁵⁶⁶.

Evidentemente, si se entiende que el hombre trasciende la naturaleza, la cultivación de su mundo propio habrá de aparecer también como no-natural. Partiendo de la concepción antropológico-filosófica de Juan B. Fuentes⁵⁶⁷, aquí sostendremos, a la inversa, que precisamente porque el hombre es un ser íntegramente natural, la única apertura virtualmente universal —y, por ende, espiritual— que le es posible es la que toma la forma de la cultivación y, con ella, de un conocimiento *inextricablemente vinculado a la acción*. Por su parte, la inhóspita naturaleza elemental de Löwith únicamente podría ser conocida *al margen de su habitación* por parte de

⁵⁶⁴ K. Löwith (1969/1984), «La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza», en *Id.*, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. R. Setton, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 337-353 (aquí pp. 341 y 351).

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 350.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁶⁷ *Vid.* las referencias a sus escritos que ya hicimos en la introducción general.

un ser que fuera *íntegramente no-natural*, y por tanto desde fuera de la naturaleza y no desde dentro de ella —que es como la conoce el ser humano—.

El mundo como totalidad que reclama Löwith frente a Heidegger puede concebirse a partir del «entorno cultivado por el hombre», si bien *siempre sólo como proyecto*: el proyecto de su habitación⁵⁶⁸. Otra cosa muy diferente es que esta habitación pueda tomar, en las condiciones de la economía monetaria desarrollada, la forma de una explotación técnica —la cual con razón generará la representación mística e idealizada de una naturaleza no tocada por la mano del hombre—. Pero ya sabemos que la universalidad abstracta vinculada a esta forma de tratamiento desalmado de la naturaleza sólo puede tener lugar como abstracción de una universalidad previa de un tipo diferente. De este modo, desde nuestro punto de vista, no se trataría tanto de contraponer el mundo cultivado a una «naturaleza elemental», cuanto, más bien, las dos posibles formas en que —como tipos ideales, en el sentido de Max Weber— puede transformarse la naturaleza, las cuales son indisociables del tipo de relaciones humanas en virtud de las cuales dicha transformación tiene lugar.

Para poder defender esta concepción de la relación entre la naturaleza y el espíritu en la que éste aparezca como una posibilidad ínsita en aquélla, y por tanto como radicalmente inmanente a ella, resulta de todo punto imprescindible trazar los lineamientos básicos y fundamentales de una *biología filosófica* que no cercene *ab initio* la posibilidad de concebir el devenir *en la naturaleza y a partir de ella* de la universalidad humana. Para ello, deberán evitarse las restricciones *impropias* —en cuanto que pertenecientes a categorías de la naturaleza muerta— que sobre la naturaleza orgánica impone el proyecto positivista de las ciencias. Con este proyecto se alían a su vez todas las concepciones del hombre de factura cartesiana que aseguran su singularidad trazando una línea divisoria entre la libertad humana y una supuesta causalidad mecánica de la naturaleza *toda*. Si bien la vida

⁵⁶⁸ En cierta medida, lo que nos proponemos supone desandar el camino de Löwith, que en su escrito de habilitación de 1928 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* —que ya tuvimos ocasión de citar en el capítulo II— había sostenido la tesis de que «[l]a significación fáctica del “mundo” es esencialmente humana o antropológica» (*ibid.*, p. 31), para entender sólo más tarde que ese mundo antropológico es un mundo sólo relativo. Así, como afirma en el breve prólogo a la nueva edición de este escrito de juventud: «De considerar ahora de nuevo este tema, el autor ya no lo haría aislando la estructura formal de la relación del “yo” y el “tú”, sino en la más amplia conexión con la pregunta general por la relación del hombre y el mundo, en el marco de la cual el mundo *compartido* y el mundo *entorno* son únicamente mundos relativos» (*ibid.*, p. 14). Pero la cuestión es que si el mundo antropológico hubo de acabar apareciéndosele a Löwith como un mundo sólo relativo, esto sólo es así porque lo había concebido de una manera demasiado estrecha. La estructura del mundo antropológico no consiste, en efecto, en la relación yo-tú, sino en la interacción triposicional, única que hace visible que el mundo como totalidad es —y no puede sino ser— el mundo del hombre.

no es evidentemente libre en el sentido específicamente humano —ético y político—, sí que es radicalmente *espontánea*; radicalmente *innovadora*.

Para esbozar esta imprescindible biología filosófica nos basaremos aquí, como ya indicamos en la introducción general, en algunos trabajos de J. B. Fuentes en los que éste reelabora sistemáticamente la concepción de la vida a partir de la idea de la distancia presente en la tradición psicofísica clásica y en la teoría de la Gestalt; en la idea del *Grenzübergang* de Helmuth Plessner; y en la interpretación de la teoría de la selección orgánica de J. M. Baldwin desarrollada, entre otros autores, por T. R. Fernández y J. C. Sánchez. Esta biología filosófica hará posible conjugar el principio de la universalidad humana con su génesis vital en la medida en que dicho principio se conciba *en la forma de una determinada acción innovadora* —que será la interacción triposicional— que unos determinados sujetos naturales pudieron llegar a lograr. Esto no significa sin embargo, en modo alguno, que ese principio se reduzca a sus condiciones genéticas previas, de suerte que el hombre acabara reduciéndose al animal. Lo contrario es más bien el caso: en la medida en que —de acuerdo con esta biología filosófica— *el acto es anterior a la potencia*, en el momento en que esa determinada acción llega *innovadoramente* a lograrse, *refunde* a su nueva escala específica sus propias condiciones genéticas de partida.

Ahora bien, si el principio de la universalidad humana no se reduce a su génesis, dicho principio *debe seguir siendo algo de lo que partamos* y no algo a lo que pudiéramos llegar «observando» su surgimiento, y no ya porque ese surgimiento sea inobservable de hecho, sino porque es *inobservable por principio* si no se dispone de antemano, valga la redundancia, del principio que se quiere ver surgir. La clave para dar con dicho principio radica en la doble necesidad conjugada de respetar las condiciones *genéticas* de partida y, a la vez, concebirlas como condiciones *genéricas* que subsisten en el ser humano refundidas a una nueva escala específica. En particular, el principio de la universalidad humana debe hacer posible pensar la *experiencia* y la *acción* específicamente humanas como devenidas a partir de la *experiencia* y la *acción* genéricamente zoológicas.

Más concretamente, la especificidad del mundo humano se presentará como una modulación de las condiciones espacio-temporales en las que tiene lugar la acción orgánica, hecha posible en virtud del carácter innovador de esta misma acción. En la medida en que es el propio ser vivo que así deviene hombre el que, en virtud de una acción innovadora, ingresa en un espacio y en un tiempo nuevos, este espacio y este tiempo deberán seguir siendo —frente a todas las tentativas de cifrar la especificidad de la intuición humana en el espacio y el tiempo newtonianos— *plenamente vivenciales*, en cuanto que no hay acción ni interacción

posible para un sujeto natural y por tanto corpóreo que lo pueda hacer ingresar en la representación intelectual del vacío espacio-temporal newtoniano. Esta modulación específicamente humana de las condiciones espacio-temporales de la acción —así como esta acción misma, en cuanto que dada en dichas condiciones espacio-temporales— será además la última concebible y, por tanto, la definitiva, no existiendo ya ninguna otra complicación posible para el espacio y el tiempo *en cuanto que vivenciales*.

Es este criterio el que nos permitirá llegar a comprender que el principio del que hay que partir no puede ser ni la relación contractual de intercambio de equivalentes —reivindicada en algunos momentos por Simmel como una relación social autosuficiente que no tiene supuestos—, ni ningún otro tipo de relación social de reconocimiento intersubjetivo *entre dos* individuos, se pensara como se pensase, porque, *por su forma más general*, cualquier relación o interacción diádica, considerada puramente de acuerdo a sí misma —sin estar introduciendo ya de antemano y subrepticamente en ella la propia dimensión de universalidad—, *no puede superar su limitación al aquí y ahora* —limitación que es justamente la que caracteriza el espacio y el tiempo zoológicos por contraste con el espacio y el tiempo específicamente antropológicos—.

Esto es lo que se pone de manifiesto, como veremos en el primer apartado de este capítulo, en el planteamiento sociológico de la función del tercero, cuyo primer proponente fue ni más ni menos que el propio Georg Simmel, pero que ha ido reapareciendo en diversas formas en autores posteriores hasta el día de hoy. La sociología descubre que la relación diádica, como tal, está atada al aquí-ahora y que su trascendencia requiere de la remisión a un tercer actor. Sin embargo, en el mismo acto en el que pone de manifiesto la insuficiencia de la relación diádica, la concepción sociológica del tercero revela la insuficiencia o limitación de su propio planteamiento en cuanto que empírico. En efecto, en razón de su carácter empírico, la sociología procede metodológicamente *aislando de manera heurística* una relación diádica *ya socialmente específica en el sentido humano*, para contrastarla ulteriormente con la llegada de un tercer actor. Pero una relación diádica que ya sea socialmente específica en el sentido humano es ya, por la misma razón, intrínsecamente universal, con lo que el tercero —o la relación triádica—, a la vez que se quiere reivindicar como la estructura elemental mínima o básica de la socialidad humana, acaba presentándose como un supuesto enteramente gratuito y prescindible.

Mientras permanezca en el marco de este planteamiento empírico, la sociología estará condenada a no salir jamás de esta aporía. Si los límites disciplinares que han de salvaguardar su autonomía pasan por esta atencencia a lo

empírico, entonces el problema del tercero excede sencillamente de su campo. Como veremos, la única manera de salir de la aporía en la que acaba desembocando el planteamiento sociológico pasa por apreciar los dos posibles sentidos en los que la ligazón al aquí-ahora puede tener lugar. Así, mientras que la ligazón al aquí-ahora de un relación diádica ya socialmente específica en el sentido humano es *sólo relativa*, porque está de antemano *relativizada por la tercera posición*, una ligazón *absoluta* al aquí-ahora es lo que caracteriza a la *acción individual zoológica*. Con ello, la contraposición entre la díada y la tríada quedará reformulada en la contraposición entre la temporalidad y la espacialidad *zoológicas* y la temporalidad y la espacialidad *específicamente antropológicas*⁵⁶⁹.

Tras sacar a la luz, en el primer apartado de este capítulo, este carácter aporético del planteamiento sociológico del tercero, reconstruiremos en el segundo el núcleo mínimo imprescindible de una biología filosófica que esté en condiciones de mostrar el carácter innovador de la acción orgánica, único que hace posible concebir el devenir espiritual de la naturaleza en el ser humano. Finalmente, presentaremos en el tercer apartado, partiendo de la limitación de la acción individual zoológica al aquí-ahora, una elaboración propia del que entendemos que constituye el núcleo básico de la idea antropológico-filosófica de la tercera posición. Con ella, la vida humana quedará efectivamente definida a partir de su tipo específico de interacciones sociales; según esa idea fundamental que, si recordamos el final del primer apartado del capítulo II, Dilthey había tentativamente apuntado, sin poder sin embargo perseguir en modo alguno, en cuanto que toda su construcción teórica se organizaba en torno a la yuxtaposición entre la vida individual y una antecendencia de la totalidad que determinaba «desde arriba», o sea, desde los sistemas culturales, las interacciones entre los individuos. La vida ya no será ni la vida organísmica ni la vida total, dependientes ambas de esa cultura que, como consecuencia de la antecendencia de la totalidad en las relaciones de intercambio, se dejaba conceptuar en la fórmula hegeliana del *espíritu objetivo*, sino que será ahora *ella misma* la que, en virtud de las relaciones triposicionales que un tipo determinado de seres vivos llegue innovadoramente a lograr, devenga universal, o sea, espiritual.

⁵⁶⁹ Evidentemente, esto no significa que el problema del tercero reclame algo así como un enfoque «interdisciplinar»: probablemente, todos los problemas que se reivindican hoy en día como «inter»-disciplinares no son otra cosa que problemas filosóficos de los que la filosofía ha desertado —o de los que la han exiliado—, y que no pueden sino acabar tomando por lo mismo la forma de auténticos monstruos frankensteinianos.

1. El carácter aporético de la concepción sociológica del tercero

1.1. Delimitación de la cuestión

La limitación de la relación diádica al aquí-ahora se pone de manifiesto en aquellas teorías sociológicas que consideran necesario recurrir a un tercer actor para dar cuenta de toda la complejidad específica de lo social. Paradójicamente, sin embargo, es esta misma puesta al descubierto de la limitación de la relación diádica en virtud de la consideración de un tercer actor, la que, a su vez, evidencia la propia limitación, de la que la sociología no es plenamente consciente, de la función meramente empírica que le atribuye a ese tercer actor. En principio, esta *limitación* de la función del tercero no tendría por qué tener sentido negativo alguno, en la medida en que aludiera simplemente a los *límites* teóricos que definen a la propia sociología como disciplina autónoma de carácter empírico. Sin embargo, la sociología tiende con respecto a este problema del tercero a una cierta extralimitación o absolutización de su sentido empírico que quizás pudiera estar apuntando al hecho de que, con este problema, esté tocando los límites de inmanencia de su propio campo.

Según señala Joachim Fischer, uno de los autores que de forma más expresa ha situado el problema del tercero en el centro de su investigación⁵⁷⁰, la «ontología social»⁵⁷¹, la «teoría de la intersubjetividad» o la «teoría social», al determinar la complejidad relacional mínima o elemental de la esfera humana, constituiría la teoría fundante, tanto en términos epistemológicos como en términos ontológicos, de las ciencias sociales y de la cultura. Así, desde esta teoría de la intersubjetividad, las ciencias sociales determinarían tanto la específica relación epistemológica *con* su objeto de estudio —por ejemplo, en el comprender de Dilthey— como las específicas relaciones que estudian *en* su objeto de estudio, todas las cuales se concebirían como mediadas por, o como encontrando su fundamento en, las relaciones intersubjetivas⁵⁷². Sin embargo, desde sus inicios, esta teoría de la intersubjetividad habría estado dominada por modelos diádicos que, según apunta

⁵⁷⁰ Este problema constituye en efecto una de sus líneas fundamentales de investigación, hasta el punto de haberle dedicado, entre otras contribuciones, su escrito de habilitación —hasta ahora inédito—, que lleva por título «Der Andere und der Dritte. Zur Grundlegung der Sozialtheorie». Vid. su página web personal: www.fischer-joachim.org.

⁵⁷¹ Según la denominación de Michael Theunissen en su obra de 1965 *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977.

⁵⁷² Cf. J. Fischer, «Der Dritte/Tertiarität. Zu einer Theorieinnovation in den Kultur- und Sozialwissenschaften», en H-P. Krüger & G. Lindemann (eds.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 146-163; *Id.*, «Tertiarität/Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin», en T. Bedorf, J. Fischer & G. Lindemann (eds.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, Wilhelm Fink, 2010, pp. 131-159.

Fischer, «transitan demasiado rápido e inmediatamente» a lo tercero (*das Dritte*), esto es, a la instancia mediadora entre ego y alter; a la institucionalidad⁵⁷³.

Sin embargo, a partir de las reflexiones de Simmel sobre el tercero en su *Sociología* y, en un sentido diferente, de la constelación edípica de Freud, el tercero ha ido apareciendo de diversos modos a lo largo del siglo XX, con frecuencia limitado a una de sus figuras o funciones, en las obras de diversos sociólogos y filósofos, entre los cuales Fischer menciona a autores tales como Theodor Litt, Sartre, Lévinas, Michel Serres o René Girard⁵⁷⁴. Partiendo de estos y otros «fragmentos sobre el tercero»⁵⁷⁵, diversos autores, entre los que cabría mencionar a Thomas Bedorf, Gesa Lindemann, Kurt Röttgers, Albrecht Koschorke y el propio Joachim Fischer, han venido reivindicando, sobre todo en el ámbito germanoparlante, la necesidad de elevar el tercero al rango de categoría filosófico-social⁵⁷⁶ o, incluso, de sustituir el paradigma diádico vigente hasta ahora en las ciencias sociales por un «nuevo paradigma» triádico⁵⁷⁷.

En el marco de este debate, cabría distinguir, a efectos del análisis, dos grandes grupos de contribuciones o tipos de aproximación, que podríamos caracterizar a partir del diferente lugar teórico que la interacción diádica, por una parte, y el tercero, por la otra, tienen —en principio o considerado de una manera superficial— en la sociología simmeliana, a la que la inmensa mayoría —si no todas— de las recientes contribuciones sociológicas o filosófico-sociales se remiten como a su referente histórico último.

Así, como ya vimos en el apartado 3 del capítulo II, pero volveremos a tratar ahora desde otro punto de vista, la interacción diádica de la que Simmel se ocupa en el primer capítulo de su *Sociología*, titulado «El problema de la sociología», y en la digresión que le sigue sobre el problema de cómo es posible la sociedad,

⁵⁷³ J. Fischer, «Der Dritte/Tertiarität. Zu einer Theorieinnovation in den Kultur- und Sozialwissenschaften», p. 150.

⁵⁷⁴ Cf. *ibid.* Vid. también J. Fischer, «Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität», en W. Eßbach (ed.), *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg, Ergon, 2000, pp. 103-136 (aquí pp. 117-121).

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ Cf. K. Röttgers, «Dritte, der», en H. J. Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, vol. 1, Hamburg, Felix Meiner, 2010, pp. 446-450; *Id.*, *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg, Scriptorum, 2002, pp. 245 ss.

⁵⁷⁷ «Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften» titula, en efecto, Albrecht Koschorke su prólogo a la obra colectiva *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, editada por E. Eßlinger, T. Schlechtriemen, D. Schweitzer y A. Zons (Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 9-34). Thomas Bedorf (quien también publica una contribución en este volumen colectivo bajo el título «Der Dritte als Scharnierfigur. Die Funktion des Dritten in sozialphilosophischer und ethischer Perspektive», pp. 125-136) dedicó al problema del tercero su tesis doctoral, que versa sobre Lévinas, Simmel, Freud, Lacan y Sartre (*Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München, Wilhelm Fink, 2003). Por lo que respecta a Gesa Lindemann, tendremos ocasión de citar varios de sus trabajos algunas páginas más adelante, en el subapartado 1.4.

constituye aquello que funda el objeto propio de la nueva disciplina, que radica en la unidad o síntesis que los dos elementos de una interacción diádica constituyen desde sí mismos sin la necesidad de un observador externo —a diferencia de lo que ocurriría con las relaciones en el objeto de las ciencias naturales, que sólo resultan unificados, tal y como habría mostrado Kant, en virtud de la actividad sintética del observador—⁵⁷⁸. Frente a ello, Simmel relega el tratamiento de la función del tercero al segundo capítulo de la obra, «La determinación cuantitativa de los grupos», donde argumenta que, en virtud del tercero, los implicados en la díada pasan a tener, además de la relación inmediata que tenían entre sí, una relación mediata en virtud de su relación común con el tercero, circunstancia que haría posible que el tercero adoptara ciertas funciones sociales que son imposibles de reconstruir desde la sola relación diádica, como serían las del mediador o del juez imparcial, del *tergius gaudens* o del *divide et impera*⁵⁷⁹.

Siguiendo esta indicación, podríamos clasificar las contribuciones relativas al problema del tercero en aquellas que, como había hecho Simmel, analizan diversas figuras concretas o particulares que aquél puede adoptar frente a la díada, y aquellas otras que, frente a Simmel, que en el primer capítulo de su obra presenta la interacción diádica como la unidad mínima de lo social, reivindican que sólo contando con el tercero puede darse cuenta de la específica complejidad de la relación social, así como del mundo socio-cultural objetivado que ella hace posible y que la media. Sin embargo, como veremos, en realidad esta idea está ya apuntada en la propia obra de Simmel, para quien sólo en virtud del tercero alcanza lo social un carácter «supraindividual»; pero lo está de una manera tentativa y sin plena consciencia de sí misma, habida cuenta de que en el primer capítulo de la obra no sólo había quedado el objeto de la sociología definido como las interacciones o acciones recíprocas entre *al menos* dos elementos, sino que, además, Simmel había atribuido ya a esas interacciones, *todavía sin consideración del tercero*, el ser el lugar a

⁵⁷⁸ «La diferencia decisiva entre la unidad de una sociedad y la unidad de la naturaleza es empero la siguiente: que la última —desde el punto de vista kantiano del que aquí hemos partido— se realiza exclusivamente en el sujeto observador (...); mientras que en el caso de la unidad de la sociedad son sus elementos los que, en cuanto que conscientes y sintético-activos, la realizan sin más sin la necesidad de ningún observador» (G. Simmel, *Soziologie*, p. 43). El hecho de que Simmel se ocupe acto seguido del «alma ajena», que «tiene para mí justamente la misma realidad que yo mismo, una realidad que se diferencia de la realidad de una cosa material», pone de manifiesto que la forma elemental o básica de esta unidad de la sociedad estaría dada en la unidad con *el otro*, y por tanto en la relación diádica. Cf. *ibid.*, pp. 43 ss.

⁵⁷⁹ Simmel examina en este capítulo «una serie de formas de la convivencia, de unificaciones y de influencias recíprocas entre los individuos según el significado que el mero número de los individuos así socializados tiene para dichas formas» (cf. *ibid.*, p. 63). Entre ellas se encuentran las formaciones sociológicas de dos y de tres elementos (cf. *ibid.*, pp. 100-150).

partir del cual se hipostasian las organizaciones objetivas a las que generalmente se habría limitado, según afirma Simmel, la sociología⁵⁸⁰.

Podrá objetarse, con razón, que esta división binaria tan práctica, que permitiría una clasificación de las diversas contribuciones sobre el tercero ya desde el mismo título de los artículos, es con mucho demasiado externa y superficial. Así, si el tercero es imprescindible para dar cuenta de ciertas constelaciones triádicas concretas, que no resultan reductibles a la díada, ¿cómo habría de resultar esta última suficiente para caracterizar toda la complejidad específica de la socialidad? Cualquier consideración acerca de una figura particular del tercero puede tener consecuencias teóricas generales o puede suponer una teoría acerca de la función del tercero respecto de la estructura de la socialidad como tal.

Si esto es así, parecerá ciertamente muy arbitrario que a continuación pretendamos reconstruir *el* planteamiento sociológico de la función del tercero rigiéndonos por este criterio de clasificación y ateniéndonos en exclusiva a algunas de las contribuciones pertenecientes al segundo grupo señalado —las que presentan expresa y directamente planteamientos teóricos generales relativos a la función del tercero en la estructura de la socialidad como tal—. Sin embargo, en la medida en que este apartado tiene por fin mostrar, por un lado, la limitación de la relación diádica al aquí-ahora a la luz del planteamiento empírico de la función del tercero y, por el otro, la limitación de este mismo planteamiento en cuanto que empírico, el *aspecto teórico relevante* de las contribuciones sociológicas del primer grupo —las que se ocupan de figuras específicas del tercero—, está ya necesariamente contenido, sean cuales fueren sus consecuencias teóricas de carácter general, en las contribuciones sociológicas del segundo grupo.

En efecto, como veremos, la clave del *planteamiento empírico* de la función del tercero que hace la sociología radica en que ésta parte siempre, por muy heurística o ficticiamente que se quiera, de una relación diádica, para pasar a plantearse a continuación cuáles serían las modificaciones estructurales que supondría la aparición en escena de un tercer actor. Ahora bien, en la medida en que los planteamientos sociológicos que se centran en figuras específicas del tercero han de contrastar necesariamente siempre la figura concreta del tercero de la que tratan con una díada presupuesta, se puede anticipar que su procedimiento es, con respecto a esta característica determinante, esencialmente el mismo que el de las

⁵⁸⁰ Cf. *ibid.*, pp. 31-35. De hecho, en este momento Simmel atribuye la objetivación en formaciones supraindividuales simplemente a la «repetición continua» de las interacciones, sin mención alguna al tercero: «Se trata de poner al descubierto los delicados hilos, las relaciones mínimas entre los hombres, en cuya repetición continua se fundan y se asientan todas aquellas grandes formaciones que se han vuelto objetivas y que ofrecen una historia en sentido propio». *Ibid.*, pp. 34-35. Énfasis añadido.

propuestas del segundo grupo mencionado, que son las que centrarán aquí nuestra atención. Frente a ello, en el planteamiento antropológico-filosófico que propondremos en el tercer apartado de este capítulo, carecería por completo de sentido la abstracción, por muy heurística que fuera, de una relación diádica *ya socialmente específica en un sentido humano*, ya que, en la medida en que el tercero constituiría la condición de posibilidad de lo humano, tal abstracción no podría significar sino la reducción de la socialidad humana a una socialidad meramente zoológica.

El núcleo básico del planteamiento sociológico de la función del tercero, que se encuentra ya en la obra de 1926 de Theodor Litt *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie* y reaparece, cuatro décadas más tarde, en la ya clásica obra de Peter L. Berger y Thomas Luckmann del año 1967 *La construcción social de la realidad*⁵⁸¹, ha sido perfectamente sintetizado por Joachim Fischer de la siguiente manera:

[L]a figura del tercero es la figura teórica necesaria para representar sistemáticamente el paso de la interacción a la institución: dos pueden acordar una regla conforme a la cual orientar y tipificar su comportamiento, hasta llegar a habitualizar esa coordinación; sin embargo, en cuanto que sus creadores personales, pueden cambiar en cualquier momento, al actuar, la regla o la tipificación. Sólo el tercero, al adoptar la regla, desliga la relación reglada de estos actores y la objetiva frente a ellos (...). En la medida en que el tercero adopta la regla, en cuanto que la corporeiza, ésta se desprende de los actores; se configura una «corporación» anónima, una institución: esto «se» hace así, funciona [*es* «läuft»]⁵⁸².

Como veremos, el hecho de que, en la relación diádica, el regir de la regla esté inmediatamente vinculado a su seguimiento por parte de sus creadores personales, que pueden cambiarla en cualquier momento, se explica en cuanto que la relación diádica «cara a cara» tiene lugar por definición en el aquí-ahora. Por su parte, la institucionalización de esa regla, entendida como la adquisición de un poder coactivo respecto de cada individuo particular o concreto, sólo tendría lugar con su adopción por parte del tercero, que la dotaría de una estabilidad o permanencia más allá del aquí-ahora.

Ahora bien, la cuestión es que si el tercero puede adoptar la regla, esto sólo es así porque esa regla era *de antemano* universal y trascendía ya, en esa medida, su limitación al aquí-ahora. De esta manera, el planteamiento sociológico, que tiene expresamente por objeto el problema del surgimiento empírico de los órdenes

⁵⁸¹ Vid. *infra* en el subapartado 1.2.

⁵⁸² J. Fischer, «Der Dritte/Tertiarität. Zu einer Theorieinnovation in den Kultur- und Sozialwissenschaften», p. 154.

objetivos en las relaciones intersubjetivas, nos conduce a la pregunta filosófica: ¿cuál tiene que ser la complejidad mínima de la socialidad para que sea posible la constitución trascendental de la regla —y no ya su mera génesis empírica o su adquisición empírica de poder coactivo—, habida cuenta de que, por su carácter universal, la regla trasciende de antemano —antes de su «objetivación» por parte del tercero— el aquí-ahora que define a la relación diádica? Si bien se trata de preguntas diferentes pertenecientes a disciplinas distintas, la sociología, pese a que es en principio plena y perfectamente consciente del carácter empírico de su pregunta, tiende, *por razón de la cosa misma*, a sobrepasar o absolutizar ese sentido empírico, mostrando que de lo que no es consciente es de la posibilidad existente de plantear esa pregunta en otro terreno y, sobre todo, y por lo mismo, de los efectivos límites de su manera de preguntar.

Para poder comprender el carácter problemático que la figura del tercero tiene ya en la sociología simmeliana, el cual persiste y se acentúa en las propuestas subsiguientes que consideraremos aquí, resulta preciso que tengamos presente todo el análisis que hemos realizado en el capítulo anterior —especialmente en sus apartados 3, 4 y 5—: el concepto de interacción define el objeto de la sociología como disciplina empírica y tiene por lo mismo en la intención de Simmel un carácter exclusivamente empírico. Sin embargo, como todo lo empírico, también las interacciones de Simmel tienen determinadas condiciones ontológicas, que en el capítulo anterior retrotrajimos a una antecendencia de la totalidad equivalente a la del espíritu objetivo de Hegel.

Ahora bien, en ocasiones, en la literatura secundaria sobre Simmel su planteamiento, en cuanto que centrado en las interacciones, se presenta como una tercera vía frente a la alternativa que parte de los individuos o de la comunidad concebidos como realidades hipostasiadas⁵⁸³. No en vano el propio Simmel se había opuesto tanto al alma o al espíritu del pueblo de la *Völkerpsychologie* como a las perspectivas individualistas que consideran que sólo existen los individuos como elementos de lo social —las cuales, según argumenta Simmel, llevadas a sus últimas consecuencias, habrían de acabar disolviendo a los propios individuos en sus múltiples aspectos y condicionantes sociales, históricos y biológicos—. Pero esta presentación sólo es adecuada, a lo sumo, cuando los miembros de esta alternativa se conciben como situados *en el mismo terreno empírico* en que lo están las

⁵⁸³ «Su sociología saca a la luz el modo intermediario o relacional de lo social. En lugar de partir de los actores aislados o de la hiperexistencia de la sociedad, Simmel comienza metodológicamente con una teoría de las relaciones». O. Pyythinén, «Being-with. Georg Simmel's Sociology of Association», *Theory, Culture & Society*, 26/5 (2009), pp. 108-128 (aquí p. 121).

interacciones. De hecho, así puede entenderse que los presenta Simmel, que no los remite a teorías filosóficas —como pudieran ser el espíritu objetivo de Hegel, por una parte, y las teorías del contrato social, por la otra—, sino a teorías sociológicas o precursoras de la sociología, como es el caso de la *Völkerpsychologie*.

Sin embargo, esta distinción, que es radicalmente importante, puede tender a desdibujarse, no tanto porque la sociología se vea conducida a un planteamiento ontológico, cuanto porque tiende a negar —sea por acción o por omisión— la especificidad y la autonomía de este planteamiento. Como consecuencia de ello, se cierra la posibilidad de situar a las propias interacciones *frente a* la alternativa *filosófica* entre la antedecencia de los individuos y la antedecencia de la totalidad. Esto no tendría por qué ser, en principio, un problema para la sociología, que juega en el terreno empírico. Sin embargo, cuando ella, para solucionar la limitación al aquí-ahora que presentan las interacciones, recurre a la figura del tercero, *está recurriendo en realidad a una condición ontológica o trascendental de lo social*, que pretende reducir a una condición meramente empírica⁵⁸⁴.

De aquí se sigue tanto la ambigua función que el tercero tiene ya en Simmel, de la que comenzaremos por ocuparnos a continuación, como la fundamental vacilación que Berger y Luckmann demuestran a la hora de concebir la función del tercero respecto de la norma surgida en la relación diádica, de la que nos ocuparemos en el siguiente subapartado, en el que asimismo caracterizaremos muy sucintamente la concepción del tercero en Theodor Litt, en la que se encuentra ya claramente expuesto el núcleo básico del problema. Para finalizar, nos ocuparemos de una propuesta reciente que resulta muy significativa con respecto a la tendencia que el planteamiento sociológico de la función del tercero tiene —cuando se concibe expresamente como una teoría general de lo social— a la extralimitación o

⁵⁸⁴ Frente a quienes consideran que en Simmel se dibujaría una tercera vía frente a la dicotomía entre los individuos aislados y el todo social, Thomas Bedorf incluye las interacciones, como algo obvio, en la perspectiva metodológica que parte de los individuos; lo que resulta particularmente significativo porque lo hace precisamente en la medida en que quiere hacer valer, frente a la habitual dicotomía, la figura del tercero: «Si se atribuye a la filosofía social la respuesta a la pregunta de cómo es posible la sociedad, se ofrecen distintas estrategias. Bajo las condiciones de la modernidad, esto es, del desmoronamiento de las sociedades segregadas u organizadas de manera jerárquico-teleológica, tenemos disponibles básicamente dos opciones. La una comienza con los individuos e intenta ganar un concepto de sociedad a partir de su cooperación, de su agregación o de su interacción; la otra parte de los grupos, de las instituciones y de los sistemas para clarificar a partir de su estructura simbólica las interacciones entre los individuos. A la primera variante pertenecen las teorías del contrato y las distintas formas del individualismo metodológico, en la segunda se cuentan planteamientos tan fundamentalmente diferentes como el del funcionalismo o la teoría de sistemas. En ninguna de las dos opciones existe la necesidad de una figura del tercero. La relación entre el todo y sus partes, o entre las partes y el todo que ellas conjuntamente producen, permanece conceptualmente, pese a las distinciones realizadas por las distintas teorías sociales, una relación dual». T. Bedorf, «Der Dritte als Sharnierfigur. Die Funktion des Dritten in sozialphilosophischer und etischer Perspektive», p. 125.

absolutización de su sentido empírico. Así, veremos cómo la función «constitutiva» que Gesa Lindemann opone a la función «emergente» que el tercero tendría para Berger y Luckmann, lejos de suponer una diferencia sustancial con respecto al planteamiento de estos últimos, se limita a ahondar en la reducción empiricista de lo que en realidad es —como esperamos haber llegado a mostrar al término de este capítulo— una condición trascendental de la vida humana⁵⁸⁵.

Por lo demás, veremos cómo, a la postre, la *razón última* del bloqueo de la apreciación del carácter trascendental y no meramente empírico de la tercera posición tanto por parte de Berger y Luckmann como por parte de Lindemann radica no tanto en la propia sociología como en los supuestos antropológico-filosóficos de los que ambos parten, aunque se trate en el caso de aquéllos de la antropología filosófica de Arnold Gehlen y en el de ésta de la de Helmuth Plessner, dado que, por lo que respecta a esta particular cuestión, ambas concepciones antropológico-filosóficas se evidencian como fundamentalmente iguales.

1.2. El tercero como productor de la «unidad supraindividual» en Georg Simmel

En la «Digresión sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?», Simmel presenta la interacción diádica como la unidad mínima de lo social, a la vez que enumera unas determinadas condiciones *a priori* de la sociación. Como veremos en el subapartado 1.2.1, estas condiciones entrañan una antedecencia de la totalidad social respecto de cada interacción empírica que pueda establecerse.

Ahora bien, en la medida en que esta totalidad social tiene de manera efectiva en las condiciones de la economía monetaria desarrollada la manera de ser propia del espíritu objetivo —en el sentido en que hemos reconstruido este concepto en los capítulos anteriores—, la individualidad cualitativa de cada uno de los individuos que interactúan en ese marco ha de quedar recluida en su interioridad. Esto va a tener como consecuencia, como veremos en el subapartado 1.2.2, la producción de la ilusión teórica de una relación diádica inmediata y por tanto presocial o asocial en la que los individuos se relacionan sin tipificarse. En la medida en que esta relación, en cuanto que inmediata y asocial, ya no podrá ser por lo mismo la productora de lo supraindividual —ni tan siquiera en sentido

⁵⁸⁵ Realizamos una primera aproximación al problema del tercero en Berger & Luckmann y Lindemann en nuestro trabajo «La tercera persona: una propuesta antropológico-filosófica delimitada frente al planteamiento sociológico» [*Revista de Filosofía*, 41/1 (2016), pp. 55-77]. Desarrollaremos aquí ideas contenidas ya en este trabajo, rectificando asimismo algunas imprecisiones importantes relativas sobre todo a nuestro análisis de la propuesta de Lindemann, aunque la diferencia fundamental radicará en todo caso en el marco más amplio y complejo en el que situaremos ahora nuestra interpretación.

empírico—, Simmel se verá llevado a atribuir dicha producción empírica de lo supraindividual a la figura de un tercer actor, el cual aparecerá por lo mismo cargado con el rasgo objetivante que, como sabemos, caracteriza al espíritu objetivo.

Sin embargo, al propio tiempo, y como argumentaremos esta vez en el subapartado 1.2.3, con la propuesta de esta figura del tercer actor Simmel habrá puesto asimismo de manifiesto la necesidad de elaborar conceptualmente el problema de la relación entre la *momentaneidad* de la relación diádica y la *duración* de las realidades objetivadas, abriendo la puerta a una concepción del tercero enteramente diferente, en la que esa contraposición entre lo momentáneo y lo duradero se reconduzca a la idea de una antecendencia lógico-trascendental de la relacionalidad triádica respecto de cualquier relación social que pueda establecerse, entendiendo a su vez que dicha relacionalidad triádica es la que trascendentalmente abre —como veremos ya en el apartado 3— la historicidad de la cultura humana.

1.2.1. La totalidad social como presupuesto necesario del concepto empírico de interacción en la «Digresión sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?»

En la «Digresión sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?», que forma parte del primer capítulo de la *Sociología* de 1908, Simmel no atribuye en modo alguno al concepto clave de su sociología, el concepto de interacción o acción recíproca, un sentido lógico-trascendental inspirado en la primera *Crítica* kantiana. Lejos de ello, lo que este capítulo contiene es la demostración de la dependencia del concepto empírico de interacción (diádica) con respecto a un modelo ontológico que *presupone una antecendencia de la totalidad*, el cual, como vimos en el segundo capítulo de este trabajo, articula y vincula entre sí la teoría de la cultura y la concepción de la sociedad de Simmel. Como asimismo mostramos entonces, este modelo del espíritu objetivo en el que se inscriben las esferas culturales de acción incorpora o incluye en sí al sujeto moderno, que se constituye como el correlato de la objetividad que sus acciones adquieren en sus interacciones abstractas —y abstractas en cuanto que dependientes de la propia antecendencia de la totalidad—. Esto es lo que explica que esta «Digresión sobre el problema ¿Cómo es posible la sociedad?» pueda comenzar asumiendo el concepto de sujeto de Kant para terminar incorporándolo en la totalidad social.

En efecto, aunque Simmel comienza esta digresión fundamental partiendo de la pregunta kantiana por cómo es posible la naturaleza y afirmando que «parecería conveniente tratar de modo análogo la cuestión de las condiciones a

priori en virtud de las cuales es posible la sociedad»⁵⁸⁶, lo que efectivamente hace es concebir a los individuos sociales como sujetos trascendentales kantianos, obviando el problema de cómo reconstruir a partir de tales sujetos la intersubjetividad. Así, mientras que la naturaleza precisa, para constituirse como objeto, del observador que unifica las sensaciones desde el exterior, en el caso de la sociedad serían los elementos mismos los que, en cuanto que «sintético-activos»⁵⁸⁷, constituirían, tan pronto hubiera dos, su propia unidad, sin la necesidad de una tercera instancia situada frente a ellos.

Ahora bien: el sujeto trascendental kantiano constituye la objetividad y es así su correlato; no conoce a otro sujeto como él, y menos todavía al «tú» que «sentimos como algo independiente de nuestra representación, algo que existe tan por sí mismo como nuestra propia existencia»⁵⁸⁸. Simmel no funda la autorreflexión en la reciprocidad, sino esta última en la primera, sin problematizar en modo alguno este tránsito. Así, mientras que los contenidos «se nos presentan como meros productos de aquella absoluta y última fuerza y existencia de nuestro ser anímico»,

al alma ajena, aunque en último término también nos la representemos, tenemos que *trasladarle* justamente esas condiciones o, por mejor decir, incondicionalidades del propio yo. Así, tiene para nosotros aquel sumo grado de realidad que nuestro yo posee frente a sus contenidos⁵⁸⁹.

La incorporación de este sujeto kantiano que ahora se sabe unido con otro sujeto en la totalidad social tiene lugar en un segundo paso de la argumentación, en el que Simmel se pregunta cuáles son «las condiciones, situadas *a priori* en los elementos mismos, en virtud de las cuales éstos se unen realmente en la síntesis *sociedad*», unas condiciones que estarían en el lugar que «las formas de conocimiento» tenían en la respuesta a la pregunta kantiana por cómo es posible la naturaleza⁵⁹⁰. De este modo, no bastaba todavía con suponer que los elementos que configuran la sociedad eran sujetos trascendentales, sino que era preciso atribuir además a esos sujetos otras características —«*a priori*»— para que esa síntesis pudiera llegar a tener lugar.

Pues bien: justamente en *dos* de las tres condiciones *a priori* que Simmel presenta a continuación se revela una antecendencia de la totalidad social —y no de los individuos, como hasta ahora hubiera podido parecer— respecto de las

⁵⁸⁶ G. Simmel, *Soziologie*, p. 43.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸⁹ *Ibid.* Énfasis añadido.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

interacciones. En efecto, el primero de los «a priori» introducidos por Simmel hace referencia a la necesaria generalización bajo la cual vemos al otro, a quien nunca podemos conocer en su individualidad pura, sino sólo bajo un determinado tipo. Esta tipificación se presenta a su vez en tres sentidos distintos: por un lado, vemos al otro bajo la imagen generalizada que nos hacemos de él a partir de la comparación e igualación de sus características con las de otros; por otro, lo vemos bajo la idea de su propia perfección —esto es, del individuo que sería si viera realizadas sus posibilidades ideales—; por último —y esto es lo que nos interesa para el caso que ahora nos ocupa—, lo vemos bajo su condición de *miembro* de un determinado círculo social⁵⁹¹:

Dentro de un círculo, ligado por la comunidad de profesión o de interés, cada miembro ve al otro no de una manera puramente empírica sino sobre la base de un a priori que ese círculo impone a toda conciencia que participa en él. En los círculos de los oficiales, de los creyentes, de los funcionarios, de los intelectuales, de los miembros de la familia, cada uno ve a los otros bajo el supuesto naturalmente asumido de que es un miembro de su círculo. De la base vital común parten ciertas suposiciones a través de las cuales los individuos se ven unos a otros como a través de un velo. (...) Es evidente que esto puede aplicarse también a las relaciones que los miembros de distintos círculos mantienen entre sí. (...) Por doquiera encontramos que la realidad queda velada por la generalización social⁵⁹².

Pero entonces, si estas tipificaciones, en cuanto que condiciones *a priori* de lo social, son —tal y como Simmel se encarga de recordarnos pocas líneas más adelante— «justamente las condiciones merced a las cuales resultan posibles las relaciones que conocemos como sociales»⁵⁹³, cada relación social entre dos individuos que pueda establecerse presupone como condición *a priori* la pertenencia de esos individuos a, cuando menos, un círculo social. De este modo, este «a priori» de la sociación se corresponde con el concepto de la *individualidad cuantitativa*⁵⁹⁴, el cual se oponía a la *individualidad cualitativa* que quedaba al margen de la consideración sociológica —y que en la crítica de la cultura aparecía en la forma de una vida orgánica recluida en una esfera interior—⁵⁹⁵.

Esta antecendencia de la totalidad social que aparece en el primero de los «a priori» considerados por Simmel resulta todavía más patente en el tercero de ellos.

⁵⁹¹ Cf. *ibid.*, pp. 47-50.

⁵⁹² *Ibid.*, pp. 49-50.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁹⁴ Vid. *supra* en el apartado 3 del capítulo II.

⁵⁹⁵ A esta individualidad cualitativa hace referencia por su parte —aunque sin utilizar esta denominación— el segundo «a priori» de la sociación, según el cual «todo elemento de un grupo no es sólo parte de la sociedad, sino que es además otra cosa al margen de ella». *Ibid.*, p. 51.

Tomando expresamente como analogía la burocracia, Simmel entiende que la sociedad constituye una organización en la cual cada individuo ocupa un determinado lugar, de tal suerte que «la vida de la sociedad transcurre (...) como si cada elemento estuviera predestinado para su puesto en el conjunto»⁵⁹⁶; esto es, como si existiera de antemano un ajuste entre la *vocación* y la *profesión*⁵⁹⁷. «Así, la vida social se asienta, como tal, en el supuesto de una armonía fundamental entre el individuo y el todo social»⁵⁹⁸; entre «la estructura y proceso vital de la sociedad, de un lado, y las naturalezas e impulsos individuales, del otro»⁵⁹⁹.

A la luz de estas dos condiciones *a priori* de toda relación social, resulta patente que si bien las interacciones presentan a la sociedad *in status nascens*⁶⁰⁰, cada interacción particular que pueda establecerse presupone la totalidad social en que esa interacción tiene lugar, *una totalidad social que esa interacción modifica entonces empíricamente, pero que no funda o constituye ontológica o trascendentalmente*. Éste es el sentido efectivo que tienen afirmaciones de Simmel como la siguiente:

Todos aquellos grandes sistemas y organizaciones supraindividuales en los que se suele pensar en relación con el concepto de sociedad, no son otra cosa que las consolidaciones —en marcos duraderos y configuraciones independientes— de interacciones inmediatas que van y vienen entre individuo e individuo, hora tras hora y a lo largo de sus vidas⁶⁰¹.

Esta consolidación de las interacciones en marcos duraderos y en configuraciones independientes debe entenderse exclusivamente en el sentido de la *creación o modificación empírica* de una determinada organización supraindividual; una creación o modificación que tiene lugar a partir de las interacciones de los individuos, las cuales, *como tales*, no son propiamente *lo que dura*, sino algo que se produce «hora tras hora» y a partir de lo cual se consolida lo duradero —o sea, la organización «supraindividual»—.

1.2.2. El rasgo objetivante del tercero frente a la díada

Al llegar al segundo capítulo de la *Sociología*, que lleva por título «La determinación cuantitativa de los grupos», Simmel introduce una nueva idea que no había aparecido en el capítulo anterior, según la cual, frente a las interacciones entre sólo dos individuos, únicamente con la aparición de un tercero se formaría una unidad

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 60. En la medida en que el alemán no dispone de dos palabras diferenciadas, sino de una sola, Simmel adjetiva la primera como interior: *innerer Ruf*.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰¹ G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, p. 69-70.

supraindividual, mientras que «la especificidad sociológica» de las relaciones de dos sería, justamente, el que «no forman una unidad superior por encima de sus elementos individuales»⁶⁰². Esto lleva a Julien Freund a afirmar que «la díada tiene más bien un carácter psicológico o psicológico-social, mientras que sólo con la tríada se podría hablar de una verdadera relación sociológica»⁶⁰³. Thomas Bedorf, por el contrario, niega que la díada no sea ya una relación societaria («la díada no es *gesellschaftlos*»⁶⁰⁴).

La cuestión en liza es cómo debe interpretarse la idea de que en la díada no haya una unidad supraindividual. Simmel afirma que, en el caso de las relaciones entre dos individuos:

La formación social descansa inmediatamente sobre uno y otro. Si cualquiera de los individuos dejara la relación el todo se destruiría, de suerte que no se alcanza aquella vida suprapersonal que el individuo experimenta como independiente. Frente a ello, con sólo que haya tres individuos en la relación, con la separación de uno de ellos puede seguir subsistiendo el *grupo*⁶⁰⁵.

Según Bedorf, Simmel se expresaría aquí de manera equívoca, dado que con la separación del tercero no quedaría grupo alguno, tanto como no lo había antes de su llegada. En realidad, esta lectura no es tan evidente, pues en más de una ocasión Simmel denomina de hecho a la díada «grupo de dos»⁶⁰⁶, pero, en todo caso, la explicación que ofrece Bedorf de este fragmento es iluminadora:

La tesis de Simmel es que el grupo de tres no depende de la presencia de un individuo *determinado*. Cualquier elemento puede ser intercambiado por principio sin que la tríada pierda su funcionalidad. Justo esto es lo que sin embargo no ocurre en absoluto en el caso de la relación de dos, pues la insustituibilidad de los individuos es lo que caracteriza a la díada. La condición de la existencia de la díada es que la relación dure: necesita *de los dos individuos* para poder seguir existiendo como forma⁶⁰⁷.

Así, la falta de una unidad supraindividual en la díada habría que entenderla en el sentido de que, en ella, los individuos son insustituibles, a diferencia de lo que ocurre en la tríada, en la que los individuos se pueden intercambiar. Relaciones diádicas en las que los individuos son insustituibles serían relaciones tales como el amor, la amistad o la enemistad. Sin embargo, que los individuos en la díada

⁶⁰² G. Simmel, *Soziologie*, p. 106.

⁶⁰³ J. Freund, «Der Dritte in Simmels Soziologie», en H. Böhringer & K. Gründer (eds.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 90-101 (aquí p. 101).

⁶⁰⁴ T. Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, p. 124.

⁶⁰⁵ G. Simmel, *Soziologie*, p. 101.

⁶⁰⁶ *Ibid.* Énfasis añadido.

⁶⁰⁷ T. Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, p. 123.

fuesen insustituibles no significaría que la díada fuera una relación «carente de forma» (*formlos*⁶⁰⁸). Como prueba de ello aduce Bedorf la institución del matrimonio, la cual está dada en el contexto de formas jurídicas y culturales que, en cuanto que suprapersonales, determinan a la relación diádica⁶⁰⁹.

Sin embargo, si bien parece claro que para Simmel los individuos en la díada son efectivamente insustituibles, es más dudoso que por «ausencia de unidad supraindividual» se refiera *exclusivamente* a esta insustituibilidad. Tanto es así que el ejemplo que aduce Bedorf de la institución del matrimonio es utilizado más bien por Simmel, *contrariamente* y de forma expresa, como *contraejemplo o excepción* a la caracterización que ha hecho de la díada como relación en la que no existe una unidad supraindividual:

Sin embargo, parece que el matrimonio monogámico debiera constituir justamente una excepción al carácter sociológico de las agrupaciones de dos que hemos considerado aquí como esencial: la falta de la unidad suprapersonal⁶¹⁰.

Simmel aduce en realidad otra razón para justificar su idea de que la díada configura una unidad que sin embargo no es todavía supraindividual, a saber: en la díada los individuos se relacionaría *de una manera inmediata*. Así, «el carácter sociológico de las formaciones de dos» consistiría en que se encuentran «atadas a la inmediatez de la interacción y privan a los elementos de la unidad supraindividual que se les enfrenta al tiempo que forman parte de ella»⁶¹¹, mientras que la «unidad [supraindividual] (...) constituiría, en cierto modo, un tercero, que vendría a interponerse de alguna manera entre los dos»⁶¹². De este modo, el tercero personal sería la condición para la producción del *tercero mediador*.

La referencia a esta mediación permite precisar la contraposición que Bedorf hacía entre la insustituibilidad de los individuos en la díada y su intercambiabilidad en la tríada: la intercambiabilidad es posible cuando los individuos son *tipificados* en los diversos círculos sociales, los cuales constituyen unidades efectivamente supraindividuales que median en las relaciones sociales.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ G. Simmel, *Soziologie*, p. 107. Las dos únicas relaciones diádicas de las que Simmel se ocupa concretamente con algún detenimiento, el matrimonio monogámico y el negocio entre dos, constituyen, en efecto, excepciones o contraejemplos a la caracterización general de la relación diádica como una unidad en la que no existe un tercero mediador —expresamente considerados como tales excepciones por parte de Simmel—. Así, el negocio constituye una formación objetiva frente a la cual cada uno de sus componentes tiene derechos y obligaciones (cf. *ibid.*, p. 111), mientras que en el matrimonio «la relación más personal de todas se encuentra contenida y dirigida por instancias que son por antonomasia suprapersonales e histórico-sociales» (*ibid.*, 109).

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹² *Ibid.*, p. 106. Énfasis añadido.

Esta tipificación, como sabemos, constituye la base para el concepto específicamente sociológico de la individualidad: la individualidad cuantitativa. Por su parte, la insustituibilidad en la díada, en cuanto que ausencia de tipificación, convertiría a la díada en una relación interindividual en la que los individuos se desvelarían recíprocamente su individualidad cualitativa; una relación que no sería por ende propiamente social, y de ahí que Julien Freund la calificara de *psicológica* o *psicológico-social*⁶¹³.

De este modo, en una díada puramente inmediata en la que no existiera tipificación, la individualidad en juego sería justamente la que, según el segundo «a priori» de la sociación, que establece que «todo elemento de un grupo no es sólo parte de la sociedad, sino que es además otra cosa al margen de ella»⁶¹⁴, había de quedar fuera de la sociedad. Una relación inmediata como ésta ya se nos apareció en el apartado 3 del segundo capítulo en la forma del «cruce de miradas»; una relación que, como ya vimos entonces, habría de quedar en todo caso fuera de la consideración sociológica, en cuanto que relación interindividual pero no propiamente social. Del mismo modo, esta relación diádica no satisfaría las otras dos condiciones *a priori* de la sociación, pues, en cuanto que inmediata, en la relación diádica no pueden tener lugar ni la tipificación del otro —y por ello Simmel se ve llevado a señalar que «los grupos de dos dependen de la pura individualidad de cada miembro»⁶¹⁵— ni mucho menos el supuesto de una acomodación entre la individualidad y el puesto o el lugar social, el cual no existiría, ya que el individuo estaría en esa relación sólo como individuo.

Este carácter presocial o asocial de la relación diádica inmediata pone de manifiesto que ésta constituye un *espejismo teórico* de la misma índole que lo era la totalidad individual o vida orgánica. La necesidad de suponer una relación inmediata en la que los individuos se desvelan recíprocamente su individualidad se funda en el hecho de que, como vimos en el capítulo II, en las condiciones de

⁶¹³ Encontramos una contraposición similar en la obra de Ortega y Gasset *El hombre y la gente*: en la «relación interindividual», «[s]iempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad (...). Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana, y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro». Frente a ello, «lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual. (...) Nuestra relación con el guardia de circulación (...) [n]o es una relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, es decir, de persona a persona. (...) [N]o es él quien engendra sus actos; ha suspendido su vida personal, por tanto, su vida estrictamente humana, y se ha transformado en un autómatas que se limita a ejecutar lo más mecánicamente posible actos ordenados en el reglamento de circulación. Si buscamos el protagonista generador y responsable de su acción somos transferidos, pues, a un reglamento». J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 183-184.

⁶¹⁴ G. Simmel, *Soziologie*, p. 51.

⁶¹⁵ *Ibid.*, 101. Énfasis añadido.

preponderancia alcanzadas por la esfera económica, el contenido objetivo que media las relaciones las configura como relaciones entre funciones objetivas o abstractas. Por lo mismo, el tercero, en cuanto que responsable de *esta* particular mediación que, por su carácter objetivo-abstracto, expulsa a la individualidad de la objetividad, *está en el lugar de lo supraindividual entendido en el sentido del espíritu objetivo*, tal y como aquí lo hemos reconstruido.

Esto explica que Bedorf vea en el tercero de Simmel una figura de la alienación (*Entfremdung*)⁶¹⁶. Según este autor, esta «alienación que el tercero introduce en la tríada culmina para Simmel en la abstracción del proceso del mercado»⁶¹⁷. Pero, en realidad, esta «abstracción del proceso de mercado» es ya, tal y como argumentamos en el capítulo II, la que ha marcado el tono del análisis simmeliano del proceso general de diferenciación social y cultural. En esta medida, la abstracción económica no sería tanto la «culminación» de la alienación que introduce el tercero cuanto éste sería un efecto teórico de aquélla.

El tercero como elemento alienador aparece, en definitiva, como un *efecto teórico de la necesidad de suponer una relación diádica inmediata no alienada*. Así, si las interacciones son para Simmel aquello a partir de lo cual se consolidan las estructuras supraindividuales, pero el mismo carácter objetivo-abstracto de estas estructuras genera como su contrapartida teórica ilusoria una relación diádica inmediata no alienada, entonces se hace preciso introducir *en la propia socialidad* un tercer elemento que dé cuenta del proceso de objetivación: ésta es la función efectiva del tercero en la sociología de Georg Simmel⁶¹⁸.

⁶¹⁶ T. Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, p. 339.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 340.

⁶¹⁸ Esta función teórica general del tercero debe distinguirse netamente del análisis posterior de sus figuraciones concretas, esto es, de las situaciones sociales que no serían posibles en el caso de que sólo se contara con dos elementos. Las tres figuras que considera Simmel son, como ya hemos tenido ocasión de mencionar con anterioridad, las del mediador o juez imparcial, del *tertius gaudens* y del *divide et impera*. Aquí no nos interesa sin embargo el análisis particular de cada una de ellas, sino únicamente la caracterización general de su forma común y básica: «Allí donde tres elementos, A, B y C, forman una comunidad, se añade a la relación inmediata que existe por ejemplo entre A y B la relación mediata que ambos adquieren mediante su relación común con C. Constituye ésta un enriquecimiento sociológico formal» (*Soziologie*, p. 114). Ahora bien, cuando este pasaje se pone a la luz de las constelaciones triádicas particulares (*cf. ibid.*, pp. 125 ss.), se aprecia que en él ha cambiado de manera radical el sentido que hasta ahora había tenido la inmediatez de la relación diádica. Pues, ahora, esta inmediatez no es ya la inmediatez de la diada *per se*, sino que es una inmediatez *relativa a la mediación por parte de un determinado C que cumple una determinada función*. Este sentido no excluye entonces, sino que más bien presupone, a tenor de las condiciones *a priori* de la sociación de Simmel, que esa relación diádica que luego se ve *concretamente mediada* —con respecto a un determinado aspecto— por un tercero concreto *no era inmediata en sentido absoluto*, sino que sólo pudo llegar a establecerse sobre la base de una totalidad social previa a la que pertenecieran A y B. Pensemos, por ejemplo, basándonos en uno de los ejemplos que ponía Simmel, en un divorcio arbitrado por un tercero imparcial: la relación diádica entre el matrimonio formado por A y B sólo pudo establecerse sobre la base de la existencia de la institución del matrimonio, y no era por tanto una relación

Ahora bien, al proponer esta función del tercero, Simmel ha puesto sin embargo al mismo tiempo de manifiesto la necesidad teórica de elaborar conceptualmente la relación entre la *momentaneidad* de las interacciones diádicas — la condición de cuya existencia era, como decía Bedorf, *su propia* duración— y el carácter *duradero* de las organizaciones supraindividuales. Esto nos conduce a preguntarnos qué aspecto habría podido ofrecer la «Digresión sobre el problema ¿Cómo es posible la sociedad?» en caso de que Simmel hubiera tomado en consideración en ella la función del tercero como creador de la unidad «supraindividual». De ello pasamos a ocuparnos a continuación.

1.2.3. La posible función del tercero como condición *a priori* de lo social y de la sociedad

En primer lugar es preciso constatar que el análisis de Simmel en la mencionada «Digresión sobre el problema ¿Cómo es posible la sociedad?» excluye la posibilidad de concebir una relación diádica inmediata *per se*: los *a priori* de la sociación indican inequívocamente que toda relación diádica que pueda establecerse presupone una totalidad social a la que los individuos pertenecen de antemano. Pero entonces, si el tercero es la condición para la unidad supraindividual y toda unidad entre dos individuos sólo se establece sobre la base de una previa unidad supraindividual, entonces *toda relación diádica, en cuanto que necesariamente mediata, habrá de estar inscrita de antemano en una estructura relacional triádica*. Del mismo modo, si el tercero es la condición para la creación de una unidad supraindividual, entonces *toda totalidad social tiene como condición una relacionalidad triádica*.

Así, frente a la presunta «unidad inmediata» de la interacción diádica del segundo capítulo de la *Sociología*, el tercero nos haría ver que la «*unidad social*»⁶¹⁹ de la interacción —que aparece en la primera parte de la digresión— *es ya la «totalidad social» presupuesta siempre ya o de antemano en cada interacción* —que aparece en la segunda parte de la digresión bajo la forma de dos de los «*a priori*» de la sociación⁶²⁰—; totalidad social que sólo resulta posible en virtud del carácter triádico, y no meramente diádico, de las interacciones sociales.

De esta manera, si la interacción, *en cuanto que diádica*, aparecía en Simmel como una *cuestión empírica flanqueada por dos supuestos de tipo ontológico* —el sujeto

inmediata en sentido absoluto antes de la llegada del juez imparcial, sino que sólo lo es ahora *en sentido relativo* con respecto a esta llegada.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁶²⁰ Concretamente del «círculo» social en el primero de los *a priori* (*ibid.*, p. 49) y del «todo social» (*sozialer Ganze*) en el tercero de los *a priori* (*ibid.*, p. 59).

trascendental kantiano, por una parte, y la antecendencia de la totalidad social, por la otra—, la «interacción triádica» constituiría ahora el supuesto ontológico en el que vendrían a sintetizarse —pero en una forma completamente nueva— los dos supuestos ontológicos de Simmel.

Por lo que respecta, en primer lugar, al primer supuesto ontológico de Simmel —el sujeto trascendental kantiano a partir del cual él reconstruía, sin llegar a problematizar ese paso, la interacción diádica—, el tercero supondría la recuperación de la figura del observador, si bien ésta ya no se encontraría situado simplemente «fuera» de la interacción de los elementos que unificaría «desde el exterior» —como Simmel suponía—, sino que, sin perder por ello esa posición del afuera o de la exterioridad, *formaría a la vez parte de la propia interacción*, que, sólo en virtud de su carácter triádico, lograría la unificación. Esto, evidentemente, requeriría llegar a concebir no sólo cómo la reflexividad sólo se constituye en el marco de la reciprocidad —idea que Simmel no llega a formular, pues sigue haciendo depender la segunda de la primera— sino cómo ambas sólo pueden tener lugar en el marco de una estructura triádica de la socialidad. El tercero como observador sería el punto de vista a través del cual el yo y el tú verían su interacción, de suerte que sólo en virtud de esta auto-observación desde el punto de vista de la tercera posición podría llegar a tener lugar tanto su relación recíproca como la autorreflexión de cada cual. Así, el sujeto reflexivo que se sabe a sí mismo del que Simmel *parte* como condición previa de lo social, estaría fundado en la propia socialidad, en cuanto que triádica.

Por lo que respecta al segundo supuesto ontológico de Simmel, la totalidad social, la función del tercero en su constitución debería entenderse en un sentido *a priori* y no empírico. No se trataría, en efecto, de que cada totalidad social sólo hubiera podido llegar a independizarse o consolidarse empíricamente en virtud de la llegada de un tercero a una relación diádica previa, la cual, a su vez, sólo hubiera podido llegar a establecerse empíricamente sobre la base de una totalidad social que la antecediera. Frente a este *regressus ad infinitum* histórico-empírico, sería preciso entender al tercero como una condición *a priori* tanto de la propia totalidad social como de su característica historicidad.

Simmel había atribuido a la diáda un carácter de *momentaneidad* o fugacidad, mientras que el tercero era la instancia que hacía posible la consolidación en una organización supraindividual independiente y *duradera*. Ahora bien, la duración entendida meramente, tal y como Simmel tiende a hacerlo, como una perduración de las mismas acciones en el tiempo a través de las generaciones es co-genérica con las acciones de los animales sociales, las cuales se reproducen asimismo a lo largo

del tiempo, de unos sujetos a otros, en virtud del aprendizaje social. Frente a ello, el sentido *específico* de la dialéctica entre lo momentáneo y lo duradero es el del tiempo histórico, y es esta historicidad la que, como veremos en el apartado 3, puede presentarse como trascendentalmente constituida por la estructura triádica de las relaciones sociales. Así, la profundidad del tiempo histórico más allá del aquí-ahora en el que tienen lugar las interacciones diádicas sólo podría tener lugar en cuanto que estas interacciones estuvieran de antemano mediadas por la remisión a una tercera posición personal que, como tal, trasciende esa limitación al aquí-ahora. El tercero mediador que media la relación social diádica sería aquello que el tercero personal *siempre ya hubiera dejado atrás*.

Este problema de cómo entender la trascendencia más allá del aquí-ahora al que permanece ligada la interacción diádica en virtud del tercero reaparece en el planteamiento de Berger y Luckmann en la forma de una fundamental vacilación con respecto a la función que le competiría a ese tercero; una vacilación que podría entenderse como la consecuencia de plantear en el terreno de lo empírico lo que en realidad pudiera ser una condición ontológica de lo social y de la sociedad.

1.3. La objetivación del símbolo en T. Litt y el planteamiento Robinson-Viernes de P. L. Berger & T. Luckmann

Acabamos de plantearnos la posibilidad de si, partiendo de una concepción de la relación diádica como necesariamente *mediata* y, por ende, como mediada siempre de antemano por el tercero personal, podríamos evitar caer en un *regressus ad infinitum* histórico-empírico concibiendo la relacionalidad triádica como una condición *a priori*, y no empírica, de lo social y de la sociedad. En este caso, como es evidente, el tercero no podría plantearse sin más como un individuo que *adviene* a una *relación social diádica previamente establecida*, pues en toda relación estaría ya supuesto el tercero en el sentido de sus condiciones de posibilidad.

Pues bien, en el planteamiento de Theodor Litt, y más tarde también en el de Berger y Luckmann, el tercero vuelve a aparecer como alguien que adviene a una relación social diádica ya establecida. Esta relación social se encontraría *mediada* por símbolos en el caso de Litt, o por tipificaciones que normativizan las acciones, en el de Berger y Luckmann, que, sin embargo, *sólo se objetivarían* frente a esos actores, perpetuándose así más allá de sus acciones individuales, en virtud de su adopción por parte de un tercer actor. Se trata, como se ve, de un planteamiento esencialmente equivalente al de Simmel, sólo que, en este caso, se admite la mediación de la diáda, que Simmel trataba de conjurar, aunque de una manera ciertamente inconsistente.

Litt dedica el segundo capítulo de su obra de 1926 *Individuo y comunidad. Fundamentación de la filosofía de la cultura* a caracterizar la relación entre el yo y el tú en términos de la reciprocidad y de la comunicación simbólica⁶²¹. A partir de esta relación diádica así concebida, introduce en el tercer capítulo, que lleva por título «El círculo cerrado»⁶²², el «fenómeno fundamental del tercero»⁶²³. Según Litt, cuando el yo se relaciona sólo con un tú es incapaz de representarse los símbolos que éste utiliza como algo que fuese independiente respecto de su expresión individual propia, situación que cambiaría de manera fundamental cuando el yo se relacionara con dos «tús» que, a su vez, aparecieran en su horizonte como relacionados por su parte entre sí:

La forma que denota un sentido y la expresión total de la persona interpretable fisonómicamente sólo se mantienen separadas decisivamente cuando el *mismo* simbolismo consigue determinación y fijación en el ser anímico-corporal de seres *distintos*, que se diferencian por tanto también fisonómicamente de manera inequívoca (...). Sólo aquí se encuentra la «unión personal» que vincula el símbolo a un productor humano determinado lo suficientemente distendida como para que la forma y el sentido puedan de verdad presentarse claramente en su estar por encima de la persona⁶²⁴.

Ésta sería según Litt la estructura relacional más elemental en virtud de la cual se haría posible el «proceso de objetivación del espíritu»⁶²⁵. Ahora bien, si el tercero ha podido objetivar ante el yo el símbolo utilizado por el tú, esto sólo ha podido ser así en cuanto que el símbolo *era de antemano susceptible de objetivación*, esto es, en cuanto que no estaba efectivamente, sino sólo circunstancialmente —o a los ojos del yo—, plegado a la expresión fisonómica del tú; en una palabra, porque existía ya *como tal símbolo* en la relación diádica de partida.

En esta medida, parece justificado preguntarse: ¿cuál es el sentido y cuál la legitimidad de semejante abstracción inicial heurística de la relación diádica? El tú y el tercero tienen un significado fenomenológico: son aquello que aparece en el horizonte del yo. Pero la suposición de que en la relación con un sólo tú el yo no sabría distinguir el símbolo de la expresión fisonómica no sólo es tan sostenible como la contraria, sino que es menos sostenible que ésta, habida cuenta de que el símbolo *ya existe* y que, como tal símbolo, es *por sí ya separable* de la expresión individual. Por su parte, ¿cómo es posible que en la relación diádica haya surgido

⁶²¹ Cf. T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig, Teubner, 1926, pp. 140 ss.

⁶²² *Ibid.*, pp. 236 ss.

⁶²³ *Ibid.*, p. 237.

⁶²⁴ *Ibid.* p. 240.

⁶²⁵ *Ibid.* p. 241.

algo que de antemano la trasciende, algo preparado *de antemano* para la *ulterior llegada* de un tercero que, además, sólo con esa llegada aparece ante los miembros de la diáda como lo que *ya era*? El único referente real posible —dejando al margen el problema del desarrollo ontogenético— de esta abstracción ficticia o heurística de la relación diádica nos lo revelan Berger y Luckmann con su planteamiento Robinson-Viernes⁶²⁶, con el cual abstraen una relación diádica respecto de cualquier orden social determinado previo.

En efecto, según el experimento mental de Berger y Luckmann, Robinson y Viernes —que enseguida se convierten simplemente en «A y B»—, al encontrarse y comenzar a interactuar, se atribuirían recíprocamente determinadas pautas de comportamiento, dando origen así a una *institución*, definida como «una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores»⁶²⁷. Pero de nuevo nos encontraríamos con el problema de que, en cuanto que nacida en la interacción diádica, esta institución estaría limitada al «aquí y ahora» que caracteriza a la situación «cara a cara»⁶²⁸, de suerte que A y B, en cuanto que creadores personales de sus propias pautas de comportamiento recíproco, podrían alterarlas en cualquier momento⁶²⁹. Ahora bien, los productos de la actividad humana han de servir «como índices más o menos *duraderos* de los procesos subjetivos de quienes los producen, lo que permite que su disponibilidad se extienda *más allá de la situación “cara a cara”* en la que pueden aprehenderse directamente»⁶³⁰. Esta dificultad es la que conduce a Berger y Luckmann a recurrir, como ya había hecho Simmel —cuya deuda reconocen⁶³¹— a la figura del tercero:

La aparición de un tercero cambia el carácter de la continua interacción social entre A y B, y cambiará aún más a medida que se agreguen más individuos. El mundo institucional, que existía *in statu nascendi* en la situación original de A y B, ahora se transmite a otros. En este proceso la institucionalización se perfecciona. Las habituaciones y tipificaciones emprendidas en la vida común de A y B, formaciones que hasta este momento aún conservaban la cualidad de concepciones *ad hoc* de dos individuos, se convierten ahora en instituciones históricas. Al adquirir historicidad, estas formaciones adquieren también otra

⁶²⁶ Cf. P. L. Berger & T. Luckmann (1967), *La construcción social de la realidad*, trad. S. Zuleta, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2011, pp. 76 ss.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 44 ss.

⁶²⁹ «En tanto las instituciones nacientes se construyen y subsisten solo en la interacción de A y B, su objetividad se mantiene tenue, fácilmente cambiabile, casi caprichosa, aun cuando alcancen cierto grado de objetividad por el mero hecho de su formación. Dicho de otra manera, el trasfondo de rutina de la actividad de A y B sigue siendo más o menos accesible a la intervención deliberada de los dos. Aunque las rutinas, una vez establecidas, comportan una tendencia a persistir, siempre existe en la conciencia la posibilidad de cambiarlas o abolirlas». *Ibid.*, p. 79.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 50. Énfasis añadido.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 78.

cualidad crucial, o, más exactamente, perfeccionan una cualidad que existía en germen desde que A y B iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad⁶³².

Nótese la vacilación de Berger y Luckmann entre la «adquisición» de la cualidad de la objetividad en virtud del tercero y su mero «perfeccionamiento». La cuestión es que las propias «habituciones y tipificaciones» que A y B llevan a cabo en su interacción contienen ya en sí la validez para cualesquiera otros actores que cumplan con los criterios establecidos por ellas; que caigan bajo un determinado tipo. En esta medida, *llevan ya implícita la trascendencia más allá del aquí-ahora*, esto es, *su propia historicidad*. Por ello, Berger y Luckmann se ven obligados a afirmar que la cualidad de la objetividad, que implica esa trascendencia más allá del aquí-ahora, ya existe en la interacción diádica, limitándose el tercero a perfeccionarla.

Pero entonces, nos vemos confrontados de nuevo con la pregunta: ¿cómo es posible que en el aquí-ahora de la interacción diádica surja algo que por su estructura propia trasciende ese aquí-ahora? En el caso del experimento mental de Berger y Luckmann la respuesta es clara: el aquí y el ahora de la interacción entre Robinson y Viernes están de antemano inscritos en una espacialidad y una temporalidad que los trasciende; una espacialidad y una temporalidad en la que Robinson y Viernes viven en cuanto que son sujetos humanos, o, dicho de otra manera, en cuanto que tienen de antemano un *modo de ser* espaciales y temporales que trasciende ese aquí-ahora. Así, la relación social entre Robinson y Viernes tiene lugar ciertamente aquí y ahora, en cuanto que ambos se son mutuamente presentes, pero no por ello está limitada a ese aquí-ahora. Frente a ello, una hipotética relación social *efectivamente limitada al aquí-ahora* sería aquella que, teniendo lugar entre dos sujetos que se fueran mutuamente presentes, no trascendiera esa presencia. El aquí-ahora sería de esta manera común o co-genérico a ambos tipos de relación, pero mientras que en el primer caso estaría inscrito o relativizado en el marco de una espacialidad y una temporalidad más complejas, y sería así el género de una especie, en el segundo caso sería la definición específica de la espacialidad y la temporalidad de los sujetos que así se relacionaran.

Ahora bien, en la medida en que toda relación social entre *dos* sujetos que se son mutuamente presentes tiene lugar *genéricamente* en el aquí-ahora, podríamos preguntarnos, a la luz de la idea del tercero, si la *especificidad* de una relación que supere ese aquí-ahora no tendrá que ver con que esa espacialidad y esa temporalidad genéricas se encuentren mediadas por una tercera posición personal localizada en un afuera o en una exterioridad respecto del aquí-ahora en que tiene

⁶³² *Ibid.*

lugar la relación diádica; una *mediación* que supondría así una *transformación* del aquí-ahora. De este modo, la contraposición entre la díada y el tercero quedaría reformulada, en todo caso, en los términos de una contraposición entre una relación social que se agotara por completo en el espacio y en el tiempo *genéricos* del aquí-ahora y una relación social que tuviera lugar en un aquí y en un ahora que sin embargo estuvieran mediados por la remisión a una tercera posición, esto es, que estuvieran transformados en virtud de la instalación en una espacialidad y una temporalidad que los trascendiera. De este modo, si Robinson y Viernes pueden interactuar entre sí creando normas o tipificaciones que luego pueden ser adoptadas por un tercer actor, esto sería así en la medida en que Robinson y Viernes, en cuanto que seres humanos, habrían sido constituidos en sus sociedades o culturas humanas de partida en una espacialidad y una temporalidad en la que todo aquí-ahora está ya de antemano mediado por una tercera posición.

La vacilación que Berger y Luckmann manifiestan entre la idea de que el tercero sea el responsable de la adquisición de la objetividad de las tipificaciones y la de que sólo lo sea de su perfeccionamiento se debería, en definitiva, a la falta de apreciación del doble sentido *absoluto y relativo* que tiene el aquí-ahora. Así, respecto de una hipotética relación social *ligada en sentido absoluto al aquí-ahora* —o sea, constitutivamente no mediada por una tercera posición—, el tercero —de poder llegar a constituirse merced a una evolución biológica entendida de una manera que permitiera a su vez apreciar esa discontinuidad— significaría su ingreso en una espacialidad y una temporalidad específicamente nuevas, en cuanto que históricas, y sería por tanto la instancia responsable de la adquisición de objetividad. Sin embargo, respecto de la relación entre Robinson y Viernes, que sólo está *relativamente ligada al aquí-ahora* —pues si bien Robinson y Viernes se son mutuamente presentes, esa presencia se encuentra relativizada por su específico modo de ser espaciales y temporales—, el tercero no supone ninguna modificación verdaderamente sustancial. Por ello Berger y Luckmann tienen que acabar decidiéndose por la idea de que las habituaciones y tipificaciones emprendidas por A y B simplemente «perfeccionan», con la llegada del tercero, «una cualidad que existía en germen desde que A y B iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad». De este modo, Berger y Luckmann —y antes que ellos Litt y más allá el mismo Simmel— habrían traducido en términos empíricos una condición ontológica o trascendental *a priori* de la cultura y de la sociedad humanas, a saber: la mediación trascendental o constitutiva de todo aquí-ahora humano por una tercera posición.

Ahora bien, la razón última que explica que Berger y Luckmann no lleguen a plantearse la posibilidad de un planteamiento trascendental como éste —ni tan siquiera para delimitar su propio planteamiento frente a él— no radica únicamente en el carácter empírico de la sociología, sino que se remonta en última instancia a la antropología filosófica que les sirve de fundamento. En efecto, las reflexiones de Berger y Luckmann que hasta ahora hemos tomado en consideración, localizadas principalmente en el apartado que lleva por título «Orígenes de la institucionalización», se encuentran precedidas de un apartado antropológico-filosófico titulado «Organismo y actividad»⁶³³. Sin embargo, no sólo ocurre que en este otro apartado Berger y Luckmann no se plantean el problema filosófico de la *constitución* de las instituciones —de sus condiciones de posibilidad—, sino que, sobre todo, la sucesión de ambos apartados conduce a crear la apariencia de que el único modo de preguntarse por los «orígenes de la institucionalización» sea el modo empírico que caracteriza a la sociología.

Apoyándose en la antropología filosófica de Arnold Gehlen⁶³⁴, Berger y Luckmann afirman que «el orden social es un producto humano o, más exactamente, una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización»⁶³⁵; una producción que se fundamentaría en una *necesidad* del ser humano de *clausurar* su apertura al mundo para poder proporcionarse estabilidad. Así, el carácter sumamente inespecífico de los instintos humanos supondría una fundamental «apertura al mundo» opuesta a los «mundos cerrados cuyas estructuras están predeterminadas por el capital biológico de las diversas especies animales»⁶³⁶. Frente a esta apertura, la «estabilidad del orden humano que existe empíricamente» sería el resultado de su transformación «por el

⁶³³ Cf. *ibid.*, pp. 64 ss.

⁶³⁴ Aunque Berger y Luckmann mencionan tanto a Arnold Gehlen como a Helmuth Plessner (cf. *ibid.* p. 64), no cabe duda de que su referente filosófico principal en esta obra es ante todo el primero. Por un lado, para Plessner la apertura al mundo se funda en la excentricidad de la posicionalidad del hombre, la cual no se puede reducir sin más a una inespecificidad de los instintos biológicos —que es lo que hacen Berger y Luckmann, como enseguida veremos—. Por otro lado, son los mismos Berger y Luckmann los que indican que fue Gehlen quien desarrolló la idea del «fundamento biológico de la externalización y su relación con la aparición de las instituciones» (*ibid.*, p. 72). Sin embargo, con respecto al problema que nos ocupa —la función que adopta el tercero sobre la base de estas consideraciones antropológico-filosóficas—, la diferencia de las propuestas de Gehlen y de Plessner se desdibuja, ya que para ambos la apertura al mundo exige su ulterior clausura en virtud de la obra humana; en lugar de entender, más bien, que es esta obra la que produce esa apertura. De hecho, como veremos en el próximo subapartado, la socióloga alemana Gesa Lindemann basa su concepción empírico-formal del tercero, que en el fondo no se diferencia fundamentalmente de la de Berger y Luckmann, en la idea de la posicionalidad excéntrica de Plessner. Las obras de Gehlen a las que hacen referencia Berger y Luckmann son: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1940 y *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn, Athenäum, 1956.

⁶³⁵ P. L. Berger & T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 71.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 65.

orden social en una relativa clausura al mundo»⁶³⁷. Lo único que a Berger y a Luckmann les importa destacar es este carácter de *necesidad antropológica* que supuestamente tendría la producción del orden social, pero no *en qué consiste* el carácter *propio o específico* que ese orden social tiene frente al «mundo cerrado» de los animales:

Si bien los productos sociales de la externalización humana tienen un carácter *sui generis* en oposición al contexto de su organismo y de su ambiente, importa destacar que la externalización en cuanto tal constituye una necesidad antropológica (...). La inestabilidad inherente al organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos (...). [A]unque ningún orden social existente pueda derivar de *datos* biológicos, la necesidad del orden social en cuanto tal surge del equipo biológico del hombre⁶³⁸.

Es evidente que mostrar que algo es necesario no es lo mismo que dar razón de cómo ese algo pudo llegar a *constituirse* en su carácter *sui generis*. Pero esta ausencia de una indagación antropológico-filosófica sobre el carácter *sui generis* del orden social resulta encubierta en el momento en que este apartado antropológico-filosófico se hace seguir de un apartado que lleva por título «Orígenes de la institucionalización» en el que *parece* que *sí* se aborde el problema de *en qué consisten* las instituciones —o el orden social— y de *cómo se originan* en las relaciones intersubjetivas. En la medida en que, sin embargo, este apartado tiene un carácter empírico, se acaba hurtando la posibilidad de plantear *filosóficamente* el problema de las *condiciones de posibilidad* de las instituciones —y no ya meramente de su supuesta «necesidad antropológica»—. Es así, paradójicamente, el recurso a la antropología filosófica el que acaba permitiendo a Berger y a Luckmann absolutizar el sentido empírico de su manera de preguntar por los «orígenes de la institucionalización».

A su vez, en la unidad de sentido que conjuntamente conforman ambos apartados, el antropológico-filosófico y el sociológico o teórico-social, el tercero asume el significado *opuesto* al que le correspondería en una indagación antropológico-filosófica, a saber: en lugar de ser la instancia que *abre* el mundo, aparece como aquella que lo *cierra*. Pues si el tercero fuera —como Berger y Luckmann llegan a atisbar— la instancia que hiciera posible la trascendencia más allá del aquí-ahora, entonces sería el responsable de la apertura del mundo humano más allá de la circunstancia ecológica en la que vive el animal. En el

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁶³⁸ *Ibid.*, 71-72.

planteamiento de Berger y Luckmann, sin embargo, las instituciones, en cuyos orígenes el tercero cumple una —bien que ambigua— función, aparecen más bien como aquello que «clausura» el mundo previamente abierto por una supuesta inespecificidad de los instintos. En esta medida, no sería tanto la propia adscripción disciplinaria de Berger y Luckmann a la sociología, cuanto la antropología filosófica de la que partían, la que les cerraba el camino para comprender, a partir de su propia intuición, el sentido verdaderamente fundamental del tercero. Como vamos a ver a continuación, esto mismo ocurre en la propuesta de la socióloga Gesa Lindemann.

1.4. Las dificultades inherentes al planteamiento empírico-formal de la función «constitutiva» del tercero en G. Lindemann

Según la socióloga alemana Gesa Lindemann, todas las teorías sociológicas hasta ahora habidas han partido, más o menos explícitamente, de una relación social diádica a partir de la cual surgiría un orden social emergente⁶³⁹. El problema fundamental de este tipo de teorías radicaría en que, al plantearse únicamente el modo como se realiza la comprensión recíproca entre Ego y Alter, estarían suponiendo, sin problematizarla, la distinción entre las entidades que pueden ser Alter y las que no. En todos los casos, esta distinción tendría lugar en la forma de una *presuposición antropológica* que consistiría en asumir que los actores de la diada son actores sociales legítimos *en cuanto que son humanos*⁶⁴⁰.

Ahora bien, en la medida en que toda teoría social determina qué debe entenderse por fenómeno social, se encuentra en principio inmunizada frente a una posible falsación por parte de los datos empíricos, que no pueden ponerla en cuestión, ya que son los propios supuestos teóricos previos los que los recortan de antemano como tales datos empíricos. Esto podría conducir a la situación de que los supuestos teórico-sociales, que se pretenden universales, se encontraran sin embargo determinados por la sociedad concreta históricamente determinada en la que son formulados⁶⁴¹. En este caso, la presuposición antropológica de las teorías

⁶³⁹ Cf. G. Lindemann, «Die dritte Person — das konstitutive Minimum der Sozialtheorie», en H-P. Krüger & G. Lindemann (eds.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 125 y pp. 133-134; Id., *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009, pp. 139 ss.

⁶⁴⁰ Cf. G. Lindemann, «Statt der Dyade: die Ego-Alter-Tertius-Konstellation als konstitutive Bedingung von Sozialität», en T. Bedorf, J. Fischer & G. Lindemann (eds.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, Wilhelm Fink, 2010, p. 168.

⁶⁴¹ Cf. G. Lindemann, *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, pp. 13-16; Id., «Die Gesellschaftstheorie von der Sozialtheorie her denken — oder umgekehrt?», *ZfS-Forum*, 3/1 (2011), pp. 1-19 (aquí pp. 1-5). Este artículo constituye una réplica al artículo de A. Göbel, «Dritter Sein. Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns „Emergenzfunktion des Dritten“», *Zeitschrift für Soziologie*, 40/2 (2011), pp. 142-155.

sociales diádicas reproduciría la limitación del círculo de los actores sociales legítimos a los seres humanos que tiene lugar en las sociedades diferenciadas en las que se encuentran institucionalizados los derechos humanos⁶⁴².

Para evitar el problema de esta inmunización de la teoría social respecto de la empiria, Lindemann propone sustituir la idea de la falsación, que sería inaplicable aquí, por la idea de la *irritación*: en el caso de que los supuestos teórico-sociales de que se parte hayan sido claramente formulados y explicitados, resultaría posible determinar su sostenibilidad a la luz de la *precisión* o *imprecisión* con que dichos supuestos permitieran apreciar los fenómenos sociales en investigaciones empíricas concretas, que Lindemann denomina «teorías de alcance limitado». Así, si a partir de estos supuestos el fenómeno se viera sólo de manera borrosa, como a través de una lente que no está bien enfocada, se haría preciso revisarlos para ajustarlos al fenómeno observado —al modo como se ajusta un microscopio⁶⁴³—.

La investigación empírica concreta que Lindemann lleva a cabo consiste en la observación de cómo se determinan los límites de lo social en una unidad de rehabilitación neurológica⁶⁴⁴. En la medida en que resulta metodológicamente imprescindible partir de un determinado criterio teórico-social —ya que de otro modo no se delimitaría objeto alguno—, Lindemann adopta el propio de las teorías sociales diádicas, concretándolo en la fórmula de la «expectativa de las expectativas» (*Erwartungs-Erwartungen*):

Visto desde la perspectiva de Ego: Ego espera que Alter espere que Ego haga dependiente su propio comportamiento del comportamiento de Alter (...). Ego hace dependiente su propia actividad de las expectativas esperadas de Alter⁶⁴⁵.

Al definir de esta manera la relación social diádica de partida no por referencia a una determinada entidad, sino en base a una determinación formal relativa a su tipo específico de complejidad⁶⁴⁶, se dejaría abierta la posibilidad de que pudieran interpretarse como interacciones sociales las que se establecieran con actores no humanos o incluso entre ellos, evitando sin embargo al mismo tiempo el peligro de

⁶⁴² Cf. G. Lindemann, «Gesellschaftliche Grenzregime und soziale Differenzierung», *Zeitschrift für Soziologie*, 38/2 (2009), pp. 94-112.

⁶⁴³ Cf. G. Lindemann, *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, pp. 21-24; «Die Gesellschaftstheorie von der Sozialtheorie her denken — oder umgekehrt?», pp. 1-5.

⁶⁴⁴ La primera publicación que recoge los resultados de esta investigación empírica es la monografía *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin* (München, Fink, 2002). Lindemann vuelve a presentar estos resultados de manera resumida en muchos de sus posteriores trabajos. *Vid.*, por ejemplo: «Statt der Dyade: die Ego-Alter-Tertius-Konstellation als konstitutive Bedingung von Sozialität».

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 170-171.

una ampliación indiscriminada del objeto, ya que «si se ampliara de manera radical el concepto de actor, no habría ya razón alguna para excluir, pongamos por caso, las interacciones entre las briznas de hierba»⁶⁴⁷. En la medida en que este criterio habría sido así claramente explicitado, resultaría posible modificarlo ulteriormente a la luz de los datos observacionales. Así, este supuesto teórico-social diádico volvería imprecisos o borrosos los fenómenos observados en la unidad de rehabilitación neurológica, obligando a corregirlos dando paso a una relación Ego-Alter-Tertius.

En efecto, los pacientes de la unidad clínica en la que Lindemann lleva a cabo su investigación se encuentran neurológicamente tan afectados que su capacidad de interactuar socialmente está inicialmente puesta en cuestión. En la práctica, los terapeutas consiguen determinar si los pacientes interactúan formulándoles preguntas susceptibles de ser respondidas con gestos que signifiquen afirmación o negación. Lindemann hace notar que en estos gestos simbólicos se encontraría implícita la expectativa de las expectativas, en cuanto que la respuesta del paciente supone la capacidad de apreciar la expectativa del terapeuta de recibir una respuesta a la pregunta formulada⁶⁴⁸. Ahora bien, para poder llegar a establecer que los gestos del paciente pueden ser interpretados como símbolos —y que, por tanto, el paciente interactúa socialmente—, no basta con la apreciación de un único terapeuta, sino que se precisa siempre la *confirmación* de un segundo terapeuta, el cual ocuparía la posición de Tertius respecto de la relación entre el primer terapeuta, que se encontraría en la posición de Ego, y el paciente, que ocuparía la posición de Alter⁶⁴⁹.

Este resultado conduce a Lindemann a extraer la conclusión teórica general de que en toda relación diádica entre Ego y Alter, Alter sólo será un actor social legítimo —y, por tanto, la relación que se establece entre ambos sólo será una

⁶⁴⁷ G. Lindemann, «Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten», *Zeitschrift für Soziologie*, 35/2 (2006), pp. 82-101 (aquí pp. 87-88).

⁶⁴⁸ Cf. «Statt der Dyade» p. 175.

⁶⁴⁹ Los terapeutas interpretan determinados movimientos del paciente como gestos simbólicos cuando se cumplen las siguientes condiciones: 1) la «regla de la conexión temporal» (la reacción del paciente debe producirse segundos después de que se le haya formulado la pregunta); 2) la «regla de la adecuación» (la respuesta debe tener sentido); y 3) la «regla de la universalidad/generalidad [*Allgemeinheit*]»: «En cualquier caso, el gesto tiene que tener un valor universal, esto es, el terapeuta sólo interpreta el gesto como un símbolo cuando espera que otro terapeuta también lo interpretará llegado el caso como reconocible en el sentido de un código sí/no» (*ibid.*, pp. 176-177). Según Lindemann, las dos primeras reglas podrían comprenderse desde una constelación diádica, lo que ya no sería el caso de la tercera: «Ésta contiene una triangulación fundamental de la díada. No hay dos díadas: paciente-terapeuta/1 y terapeuta/1-terapeuta/2, que existan desconectadas la una al lado de la otra, sino que lo que ocurre en la constelación diádica paciente-terapeuta/1 está estructuralmente determinado por lo que suceda en la díada terapeuta/1-terapeuta/2 o por lo que a este respecto se anticipe. El terapeuta/2 se convierte así en el tercero de la díada terapeuta/1-paciente» (*ibid.*). Enseguida abordaremos críticamente esta cuestión de la universalidad en su relación con el tercero.

relación social en sentido propio— cuando a través de la relación común de Ego y Alter con un tercero se decida que Alter tiene que ser —y no puede no ser— reconocido como un actor social⁶⁵⁰. Esta investigación empírica habría arrojado así una solución empíricamente observable al problema de quién ha de reconocerse como persona social, la cual llevaría a modificar la teoría social diádica de partida en los términos de una teoría social triádica.

Según Lindemann, esta función del tercero se diferenciaría de manera fundamental de la que habría tenido por su parte en el planteamiento de autores como Simmel o Berger y Luckmann. Así, mientras que para éstos el tercero habría consistido meramente en la condición para la «emergencia» de un orden social supraindividual, ahora se habría revelado como teniendo una función «constitutiva» respecto de la propia relación social diádica:

Cabe distinguir dos funciones básicas del tercero en relación con la díada: la función emergente y la función constitutiva. En el marco de la función emergente, el tercero se piensa como la condición para la emergencia de un orden social (Simmel y Berger/Luckmann). Frente a ello, en la función constitutiva se concibe al tercero como la condición para la constitución de una relación Ego-Alter estable. (...) El tercer actor no se concibe meramente como un elemento que adviene a una díada previamente existente, sino como *condición* de la existencia de relaciones sociales diádicas entre Ego y Alter. De este modo, no es la díada, sino la tríada, la constelación básica a partir de la cual debe concebirse la socialidad⁶⁵¹.

De esta manera, en la medida en que sólo a través del tercero se determinaría la legitimidad de los actores de la díada como actores sociales, sólo en virtud suya se dotaría a la díada de una *estabilidad* que fuera más allá de la atribución arbitraria⁶⁵² de reconocimiento por parte de Ego. La propia relación social entre Ego y Alter sólo existiría como *tal* relación social en virtud de la remisión a un tercero, por lo que la tríada sería la estructura mínima de la socialidad.

Sin embargo, no parece que esta *estabilización* de la relación diádica de partida difiera en realidad tanto de la *objetivación* que las pautas de comportamiento y las tipificaciones de los actores de la díada ya experimentaban en virtud de la coacción que el tercero ya ejercía en el planteamiento de Berger y Luckmann. Lindemann parece pasar por alto que en estos autores el tercero, al corporeizar el orden social y obligar a los actores de la díada a que se rijan por lo establecido en ese orden, no controla únicamente el seguimiento de las pautas de comportamiento establecidas, sino *asimismo la correcta tipificación de los actores*

⁶⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 178-180.

⁶⁵¹ G. Lindemann, «Die dritte Person», p. 126.

⁶⁵² Cf. G. Lindemann, «Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten», p. 97.

obligados o legitimados al seguimiento de dichas pautas⁶⁵³. De este modo, el tercero *ya* cumple en Berger y Luckmann implícitamente la función del control de la atribución del reconocimiento dentro de la relación diádica, no pudiendo permitir que un individuo atribuya a otro un rol que, en el marco de ese orden, no le compete, ni tampoco que se lo niegue, en el caso de que efectivamente le corresponda⁶⁵⁴.

La verdadera diferencia entre ambos planteamientos radica en que, en Lindemann, no es ya el reconocimiento por parte de Ego del rol social de Alter el que está controlado por Tertius, sino que lo es *la propia condición de actor social en términos absolutos, esto es, la propia condición de persona* que una determinada entidad tiene en el marco de un determinado orden social —que, sin embargo, para Berger y Luckmann constituía un supuesto previo—⁶⁵⁵.

En todo caso, Lindemann entiende que ha llegado a la constelación Ego-Alter-Tertius a partir de una rectificación empírica del supuesto teórico-social diádico de partida, que ella denomina *formal* o *formal-abstracto*⁶⁵⁶, pero que podríamos igualmente denominar, sin dejar de ser fieles a su planteamiento, como *empírico-formal* —en el sentido en que lo empírico se opone a lo trascendental—, habida cuenta de que, según Lindemann, «cuando no se quiere excluir de antemano que los propios supuestos que guían la observación sean puestos en cuestión por la investigación empírica, es preciso renunciar a concepciones teórico-trascendentales»⁶⁵⁷. En cuanto que «rectificación empírica» del supuesto empírico-formal diádico de partida, rectificación que consiste a su vez en una complicación de la propia estructura formal de ese supuesto previo, el tercero sería una condición empírico-formal de la socialidad.

⁶⁵³ Para Berger y Luckmann la institución no consiste meramente en el establecimiento de pautas de comportamiento, sino asimismo en la fijación de dichas pautas a determinados tipos de actores: «Lo que hay que destacar es la reciprocidad de las tipificaciones institucionales y la tipicalidad no solo de las acciones sino también de los actores en las instituciones. (...) La institución establece que las acciones del tipo X sean realizadas por actores del tipo X». P. L. Berger & T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 74. Sobre la interpretación que Lindemann hace de Simmel y de Berger y Luckmann, *vid.*, por ejemplo, «Die dritte Person», pp. 127-130.

⁶⁵⁴ Por ello puede Volker Schürmann, *siguiendo expresamente a Lindemann*, concebir al tercero personal como el elemento de lo *social* que representa a lo *societario* —que sería por su parte lo tercero—; función que en realidad ya cumplía en el planteamiento de Berger y Luckmann. Cf. V. Schürmann, «Der/die oder das Dritte?», en T. Bedorf, J. Fischer & G. Lindemann (eds.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, Wilhelm Fink, 2010, pp. 73-89.

⁶⁵⁵ «Supongamos que dos personas provenientes de mundos sociales completamente distintos empezaran a interactuar. Al decir “personas” presuponemos que los dos individuos tiene ya formados sus yo, lo que solo podría haber ocurrido, por supuesto, en un proceso social». P. L. Berger & T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 75.

⁶⁵⁶ Cf. G. Lindemann, «Statt der Dyade», p. 171.

⁶⁵⁷ G. Lindemann, «Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten», p. 87.

Sin embargo, dista mucho de ser evidente que esta rectificación empírica con la que Lindemann se topa, en la idea de la tríada, sea realmente una mera condición empírico-formal de la socialidad, y no más bien la explicitación de la condición ontológica de la universalidad que *siempre ya* tiene toda relación diádica socialmente específica en el sentido humano. Así, Lindemann entiende por una parte que el tercero «no se puede identificar con una tercera posición reflexiva que pudieran adoptar los actores de la díada»⁶⁵⁸, pero esto no impide que en algunos momentos sí parezca que la díada pudiera prescindir de la *relación efectiva* con él:

La ampliación de la díada en virtud del tercero tiene consecuencias sobre el concepto de la expectativa de las expectativas. La estructura a partir de la cual se piensa la socialidad se complica de la siguiente manera: Ego sólo espera de una manera consistente y duradera expectativas por parte de una entidad con la que se encuentra *cuando anticipa la expectativa de un tercero* de que cabe esperar expectativas por parte de esta entidad⁶⁵⁹.

Ego no puede conceder o sustraer su reconocimiento a Alter arbitrariamente «porque Ego está bajo el control de un tercero y está por ello sometido a la obligación de configurar su reconocimiento en el sentido de una validez generalizable»⁶⁶⁰, pero no queda del todo claro si este control tiene que ejercerlo de manera expresa un tercero concreto que *ya está ahí* o si basta con que la díada esté *a la expectativa* de su llegada —y no necesariamente de la llegada de *este* tercero *en concreto*, sino de la de *cualquier* tercero posible—. Pero entonces, surge la pregunta de cómo puede ser que los miembros de la díada estén, antes de la llegada efectiva del tercero, a la expectativa de esa llegada e incluso anticipando su posible parecer.

Estas dificultades se ponen todavía más claramente de manifiesto cuando Lindemann atribuye al tercero la responsabilidad de la validez universal de los símbolos:

[L]o mismo vale por su parte para la constitución de símbolos elementales de validez universal: también ésta necesita del tercer actor. Sólo por referencia al tercero externo, esto es, a través de su confirmación [*Bestätigung*], hay símbolos que poseen validez universal⁶⁶¹.

En esta cita parece como si la «validez universal» del símbolo no fuera una característica de los símbolos *como tales* y pudiera venir a añadirseles por la acción del tercero. En la unidad de rehabilitación neurológica lo único que ocurre es que el

⁶⁵⁸ G. Lindemann, «Statt der Dyade», p. 179.

⁶⁵⁹ G. Lindemann, «Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten», p. 94. Énfasis añadido.

⁶⁶⁰ G. Lindemann, «Statt der Dyade», p. 179.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 185.

segundo terapeuta (Tertius) *valida* la interpretación del primer terapeuta (Ego) *de este gesto particular* del paciente (Alter) como un *símbolo efectivo*, pero ese gesto *tenía que ser de antemano* un símbolo para poder ser «confirmado» como tal por parte del segundo terapeuta. Parece, por tanto, que tanto la diáda como el símbolo *eran ya* universales antes de la llegada empírica del tercero⁶⁶². Se trata, como se ve, del mismo y exacto problema que ya se nos apareció en el planteamiento de Berger y Luckmann.

A su vez, de la misma manera que tanto la relación diádica entre Ego y Alter como los símbolos que la median *eran ya* lo que eran —y eran ya universales— antes de la confirmación empírica por parte del tercero, así mismo parece que Alter *era ya* una entidad con expectativa de las expectativas antes de que esa condición le fuera reconocida en la relación triádica. Si seguimos *de manera estricta* la lógica empiricista del planteamiento de Lindemann, sin embargo, no habría manera de distinguir entre la circunstancia de que a una entidad *se le atribuya* el tener expectativa de las expectativas y la de que *efectivamente las tenga*: sólo en el ámbito mismo de las relaciones sociales, mediante la atribución efectiva de reconocimiento, se revela el tener expectativa de las expectativas de las entidades. Esto supone, a su vez, que no habría manera de defender desde un punto de vista teórico la posibilidad de que se produjera históricamente una negativa *ilegítima* a la atribución de reconocimiento; como mucho, se podría dar una dialéctica histórica entre corrientes enfrentadas, pero cada una sería respecto de la otra el tercero que deslegitima la atribución de reconocimiento que uno dispensa u obliga a una atribución a la que uno no está dispuesto⁶⁶³.

⁶⁶² En el mismo sentido, Lindemann afirma que el lenguaje le sirvió como criterio para identificar relaciones sociales en su objeto de estudio, en la medida en que toda relación lingüística contiene expectativa de las expectativas: «Esta compleja reciprocidad [se refiere al concepto de expectativa de las expectativas] sirvió para identificar relaciones sociales en el campo (...). A este fin, el lenguaje hizo las veces de un criterio fácil de manejar. Interpreté como actores sociales a aquellas entidades que se relacionan mutuamente de manera lingüística, pues una relación lingüística contiene necesariamente expectativa de las expectativas» (*ibid.*, p. 173). La cuestión es que el lenguaje lleva ya en sí mismo, en el sistema de los pronombres personales, las tres posiciones, de suerte que *toda relación diádica mediada por él está ya por principio mediada por una tercera posición*. Precisamente, Joachim Fischer considera que esta característica del lenguaje constituye uno de los argumentos en favor de la sustitución de la teoría social diádica por una triádica. Cf. J. Fischer, «Tertiartät / Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin», pp. 141-142.

⁶⁶³ En realidad, incluso esto es decir demasiado, ya que la constelación triádica, en cuanto que empírico-formal, no puede reclamar pretensión alguna de universalidad y no sería por tanto válida por principio para cualquier sociedad en cualquier tiempo. Por lo mismo, Lindemann tiende a poner en el mismo plano, en cuanto que alternativas empíricamente dadas de solucionar el problema de los límites de lo social, la constelación triádica y la manera de trazar esos límites que habría caracterizado a las sociedades premodernas en las que la condición de actor social se dispensaba jerárquicamente desde los puestos legitimados para ello, pudiendo reconocerse como actores sociales —entendiendo a su vez por tales a los jurídicamente responsables, en cuanto que susceptibles de ser castigados— a los animales (cf. G. Lindemann,

Esto no significa, sin embargo, que Lindemann no suponga que hay entidades que efectivamente tienen «expectativa de las expectativas» y otras que carecen de esa condición; lo que ocurre es que la teoría filosófica en la que en última instancia se basa su planteamiento sociológico la lleva a rechazar de antemano la existencia de una conexión entre la condición de tener «expectativa de las expectativas» —o, mejor aún, de poder situarse en relaciones triádicas— y el *tipo de cuerpo* capaz de hacerlo.

En efecto, según Lindemann, la necesidad de una determinación empírica de los límites de lo social se sigue de la indeterminación del mundo compartido (*Mitwelt*) que había sacado a la luz el filósofo Helmuth Plessner en su obra de 1928 *Die Stufen des Organischen und der Mensch*⁶⁶⁴. El problema es que, si bien Plessner comprendió, mediante su idea de la posicionalidad excéntrica, que el modo de ser del hombre trasciende a la especie biológica *homo sapiens*, lo hizo a costa de concebir su cuerpo como co-genérico con el del resto de los animales superiores. Así, si bien sí cabría entender que vinculó en su biología filosófica los distintos tipos de cuerpo orgánico con los distintos niveles de lo orgánico, no hizo ya lo propio en el paso del último nivel de lo orgánico al ser humano⁶⁶⁵.

Como tendremos ocasión de ver en el apartado 3, Plessner carece efectivamente de *cualquier criterio de conexión* entre la posicionalidad excéntrica y el cuerpo. Concibe la vida en general mediante la idea de la «posicionalidad» y

«Gesellschaftliche Grenzregime und soziale Differenzierung»). Pero esta misma equiparación entre estas dos presuntas maneras distintas de atribuir el reconocimiento como persona —una de las cuales pasa por la constelación triádica; la otra no— viene a poner de manifiesto que el planteamiento de Lindemann no termina de casar con la realidad, pues no puede explicar el hecho de que en toda sociedad humana históricamente conocida las personas se hayan relacionado entre sí triádicamente, habida cuenta de que toda lengua humana dispone de las tres posiciones personales. Así, por ejemplo, cuando Volker Schürmann —quien, como ya hemos indicado antes, sigue el planteamiento de Lindemann— opone nuestra época histórica, en la que «*todos los ejemplares naciones del género homo sapiens valen incuestionablemente como personas*» a la polis griega, en la que esto no ocurría respecto de las mujeres, los niños, los esclavos y los bárbaros (V. Schürmann, «Der/die oder das Dritte?», pp. 85-86), ¿significaba esto acaso que las mujeres, los niños, los esclavos y los bárbaros no se situaran en relaciones triposicionales? Pero, siendo este el caso, ¿cómo podría esta relacionalidad triádica no tener relación alguna con aquélla sobre la que versa el estudio de Lindemann?

⁶⁶⁴ Cf. G. Lindemann, «Soziologie — Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes», en H. P. Krüger & G. Lindemann (eds.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 42-62.; *Id.*, *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, pp. 61 ss.; H. Plessner (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975, pp. 288 ss. (En adelante nos referiremos a esta obra como *Stufen*).

⁶⁶⁵ Según Lindemann, para Plessner los indicios de si un determinado ser es o no personal *no podrían encontrarse en sus «particularidades orgánicas»*, sino exclusivamente en la conducta que despliega en sus relaciones con los otros. Así, «cuando se trata de decidir si los fenómenos observados pueden interpretarse en el sentido del ser personal», la observación tendría que proceder de la siguiente manera: «Dirige tu mirada a la relación de los cuerpos entre sí, pues sólo en esta acontece la interpretación en virtud de la cual se diferencia entre los cuerpos personales y los que no lo son. Sólo en esta relación se realiza el ser persona. *En los meros cuerpos no puede verse*». G. Lindemann, «Soziologie — Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes», p. 55. Énfasis añadido.

conceptúa cada uno de los pasos de nivel —de un nivel a otro de lo orgánico y del último nivel de lo orgánico al hombre mismo— como una sucesiva vuelta de tuerca de esa posicionalidad; vuelta de tuerca que estaría en cada caso *ínsita como una posibilidad* en el nivel anterior al que con ella se gana. Empero, no aporta idea alguna acerca de las condiciones para la *realización de esta posibilidad*; o, mejor dicho, al menos para el caso que nos importa aquí —el paso de la posicionalidad céntrica de los animales a la posicionalidad excéntrica del hombre—, desestima implícitamente que tales condiciones existan y que puedan explicitarse. Es por ello por lo que, ante cualquier ser vivo con una forma de posicionalidad céntrica, uno debería preguntarse si no se tratará en realidad de un ser excéntrico, o si no podrá devenirlo —nos sentiríamos tentados a decir «mágicamente»— en cualquier momento o en cualquier lugar.

Esta desconexión entre la posicionalidad excéntrica y el tipo de cuerpo que pueda ocuparla es la que conduce a Lindemann a buscar una delimitación empírica ulterior de los cuerpos que en cada *Mitwelt* determinado la ocupan. En esta medida, la relación que se establece en su planteamiento entre la idea plessneriana de la indeterminación del *Mitwelt* y la función de determinación de los límites de lo social que le correspondería al tercero resulta ser *estrictamente equivalente* a la que por su parte se establecía entre la función del tercero en Berger y Luckmann y la idea antropológico-filosófica de Gehlen de la apertura del mundo. Incluso en este punto resulta el planteamiento de Lindemann esencialmente equivalente al de Berger y Luckmann. Así, del mismo modo que en estos autores el tercero *cierra* un mundo previamente abierto, en cuya apertura él no ha tenido nada que ver, en Lindemann *determina* lo previamente indeterminado, en cuya indeterminación él no ha tenido nada que ver.

Frente a ello, como tendremos ocasión de ver en el apartado 3, cuando, frente a Plessner, se comprende la especificidad del ser humano no en términos de una posicionalidad excéntrica, sino en los de la «tercera posición» o triposicionalidad, a su vez entendida como una condición trascendental, el tercero, lejos de presentarse como la instancia que *cierra empíricamente* un mundo previamente abierto o indeterminado, aparece como aquella que *lo abre*.

En cuanto que condición constitutiva en sentido trascendental —y no ya empírico-formal— de la socialidad específica en el sentido humano, la tercera posición resolvería las dificultades con las que chocaba el planteamiento empiricista de Lindemann. Así, si la relación diádica y los símbolos que la median *eran ya* universales *antes* de la confirmación empírica por parte del tercero, esto es así porque el tercero está *siempre ya* en la diáda en el sentido de una condición

trascendental. A su vez, esto significaría que Ego no puede esperar que Tertius espere expectativas de cualquier entidad habida o imaginable, sino sólo de aquella que *efectivamente* tenga expectativa de las expectativas, pues *serían las propias entidades las que deberían haber sido trascendentalmente constituidas en su modo de ser en una relacionalidad triádica* —en virtud de una evolución biológica comprendida de tal manera que permitiera concebir la irrupción de esa discontinuidad—. De esta manera, la condición de persona sería una condición que una determinada entidad tendría o no tendría en razón de su modo de ser, lo que, sin embargo, no significaría que esa entidad la tuviera *sin más* en cuanto que aislada, sino que, más bien, la tendría en cuanto que su modo de ser habría sido trascendentalmente constituido en esa estructura triádica de la socialidad.

Con este planteamiento trascendental, el filósofo no se estaría arrogando en modo alguno desde su pupitre la potestad para determinar qué entidad es persona, frente al más modesto sociólogo que se dedicaría a observar, en un determinado orden social, quién se considera persona social y cómo se atribuye a una entidad la legitimidad como persona social: el filósofo no debe determinar quién es persona a partir de una fundamentación *a priori*, sino que debe mostrar cómo los criterios *efectivos* a partir de los cuales se produce *en la realidad* —pues, como investigación *a priori*, la filosofía no sólo no está separada de la realidad, sino que no puede estarlo, pues son *sus* condiciones *a priori* las que ha de sacar a la luz— la determinación como persona social se encuentra fundados *a priori*, y son, por tanto, *universales y necesarios*.

Paradójicamente, es la concepción empiricista de la constelación triádica la que cierra a Lindemann la posibilidad de dar con los *criterios empíricos* con los que *efectivamente* se trazan en las relaciones sociales los «límites de lo social». Así, al tomar como un criterio empírico-formal el diádico de la expectativa de las expectativas y, ulteriormente, el de la relacionalidad triádica, no puede ya apreciar cómo en él se fundan trascendentalmente *los efectivos criterios empíricos* con los que los seres humanos determinamos efectivamente si otras entidades *son como «nosotros»*⁶⁶⁶. Un ejemplo particularmente significativo a este respecto es el del

⁶⁶⁶ Estos criterios *no serían únicamente criterios referidos a la praxis* (que son los únicos que en principio reconoce Lindemann, siguiendo a Plessner, aunque al final los sustancie en la relación triádica que, en realidad, no es tanto un criterio empírico como la condición trascendental de los *efectivos* criterios empíricos) sino también *a la propia apariencia* —a las propias características corporales— que ha de evidenciar cualquier ser vivo que comparta el modo de ser del hombre. El cuerpo del hombre tiene una singularidad que lo hace irreductible al cuerpo de cualquier otro ser vivo conocido; singularidad que mantiene inmovible en todas aquellas circunstancias en que su praxis no puede revelarla, llegando hasta la muerte misma, pues el cuerpo de un hombre requiere de un tratamiento ceremonial enteramente distinto del cuerpo de cualquier otro ser vivo que carezca de su singularidad.

lenguaje, del que Lindemann echa mano espontáneamente como un criterio fácil de manejar para la determinación de la existencia de expectativa de las expectativas, sin elaborar sin embargo teóricamente en modo alguno la relación existente entre ambos.

Frente a ello, en el planteamiento filosófico-trascendental de la triposicionalidad, los criterios empíricos a partir de los cuales los seres humanos determinamos si otros son como nosotros —y que nos han permitido efectivamente determinar que, sobre la faz de la Tierra, *ahora mismo* sólo estamos nosotros, lo que no excluye que haya habido en otro tiempo, o que haya en otros planetas, seres que *sí* hayan sido o sean como nosotros, a tenor de esos criterios— aparecen como trascendentalmente fundados en la estructura triposicional de nuestra relacionalidad, y son por tanto criterios *universales*, válidos para cualquier sociedad en cualquier tiempo —haciendo posible de esta manera el recurso a un *deber ser* en las posibles disputas históricas sobre la atribución de reconocimiento—.

A continuación, esbozaremos los lineamientos básicos y fundamentales de una biología filosófica que nos deje a las puertas de una concepción de la triposicionalidad del ser humano como la que hemos ido apuntando, la cual, sin dejar por ello de asumir la trascendencia del *modo de ser* del hombre respecto de la especie biológica *homo sapiens*, sea sin embargo capaz de reconocer la necesaria singularidad de los cuerpos capaces de ocupar las tres posiciones personales y, por ende, del cuerpo del ser humano. En ese momento podremos volver sobre las ideas de Plessner y justificar lo que en las líneas anteriores hemos meramente apuntado.

2. Distancia y acción orgánica: el carácter innovador de la vida

Según lo que hemos visto en el apartado anterior, la sociología, al querer concebir al tercero como el responsable de la adquisición de universalidad e historicidad más allá del aquí-ahora, pero, al propio tiempo, contraponerlo a una relación diádica que, en cuanto que humana, está de antemano sólo relativamente ligada a ese aquí-ahora, acaba en una situación aporética en la que el tercero se reivindica como una figura «clave y conclusiva»⁶⁶⁷ de la socialidad y, al mismo tiempo, no puede evitar la apariencia de ser un supuesto gratuito y prescindible. Empero, esto tampoco significa que la contraposición deba establecerse entre una relación diádica atada en un sentido absoluto al aquí-ahora —y, por tanto, no mediada ya constitutivamente por una tercera posición— y una relación triádica en la que esa ligazón al aquí-ahora se encontrara relativizada en una espacialidad y una temporalidad nuevas. Como veremos en el apartado 3, una relación diádica atada en un sentido absoluto al aquí-ahora es un *imposible*; al menos, lo es si por ella entendemos una relación de reciprocidad en la que cada uno esté para el otro *como otro sujeto*, pues la condición de posibilidad de una relación semejante radica en la estructura triposicional, y *esta estructura supone la relativización del aquí-ahora*. Por este motivo, la contraposición deberá jugarse, sencillamente, entre la ligazón absoluta al aquí-ahora y la superación o relativización de esa ligazón, y lo que tendremos que ver en el próximo apartado es que mientras que esa ligazón absoluta al aquí-ahora es lo que define a la *acción zoológica* en cuanto que acción *puramente individual*, la superación de esa ligazón sólo se alcanza en virtud de una interacción de estructura triposicional.

Ahora bien, al propio tiempo, esta contraposición no deberá pensarse como una contraposición sistemática estática, sino como el *paso* de una situación a la otra. Sólo así, frente al carácter fallido de la construcción hegeliana y simmeliana, la totalidad universal humana podrá ser concebida de un modo que resulte conjugable con su devenir en el mundo natural. Lo que vamos a tratar de mostrar en la unidad de sentido que conjuntamente conforman este segundo apartado y el tercero es que este paso de una situación a la otra es un paso que han podido dar *los propios* sujetos orgánicos *por ellos mismos* en virtud de una acción innovadora

⁶⁶⁷ «Tematizar el tercero o la *terciaridad* significa dar un paso más allá de la identidad y la alteridad y, al mismo tiempo, un paso más acá de la pluralidad, del yo y el muchos, al que la teoría de la intersubjetividad diádica transita demasiado rápidamente en la figura de la multi-socialidad o la multi-culturalidad o en general de los sistemas. En esta medida, la irreductible figura del tercero constituye una figura clave (*Schlüsselfigur*) y una figura conclusiva (*Abschlußfigur*) de la intersubjetividad». J. Fischer, «Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität», p. 104.

que los ha hecho ingresar en un espacio y en un tiempo en los que el aquí y el ahora se han visto relativizados; un espacio y un tiempo que, al haber sido abiertos por una acción con un ineludible respecto corpóreo, seguirán siendo tan vivenciales como lo eran el espacio y el tiempo zoológicos.

Se tratará, por lo tanto, de concebir cómo es un determinado tipo de acción (que será una interacción) que un ser vivo llega *innovadoramente* a lograr la que lo hace ingresar en una temporalidad y en una espacialidad que, siendo vivenciales, refunden a una nueva escala específica el espacio y el tiempo asimismo vivenciales de los animales. Este planteamiento se diferencia por ello netamente de una propuesta como la de Helmuth Plessner, a la que hemos tenido ocasión de referirnos poco más arriba, en el contexto del análisis de los supuestos antropológico-filosóficos de la concepción del tercero de Lindemann. Para Plessner, en efecto, esa relativización del aquí-ahora tiene lugar en un espacio y un tiempo que ya no son vivenciales sino físico-matemáticos. Esto supone, a su vez, desvincular el espacio y el tiempo específicos del hombre respecto de su acción corpórea: evidentemente, para Plessner, la conducta humana acaba siendo específicamente diferente de la acción zoológica, pero lo es ulteriormente como un efecto de la «posicionalidad excéntrica», en la que sin embargo el hombre no *ingresa* gracias a una específica acción que involucre al cuerpo.

En la medida en que es *un nuevo tipo de acción* que un ser vivo llega innovadoramente a lograr la que lo hace ingresar en una espacialidad y una temporalidad específicamente diferentes de aquellas en las que vive el animal, resulta preciso concebir, por una parte, la *posibilidad de la innovación* y, por la otra, entender que el cuerpo del hombre es *capaz de esa acción*. Ahora bien, si supusiéramos que la potencia es aquí anterior al acto, no podríamos ya dar cuenta de esa auténtica transmutación que rompe con el género animal al relativizar su ligazón absoluta al aquí-ahora. Plessner, como ya apuntamos en el apartado anterior, solucionó este problema desconectando la posicionalidad excéntrica del cuerpo —no de todo cuerpo, pues esta forma de posicionalidad sólo puede darse en un ser vivo con posicionalidad céntrica, pero sí de cualquier cuerpo animal en particular—. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, y de acuerdo con Juan B. Fuentes, debe ser la acción triposicional que involucra al cuerpo la que modifique ulteriormente a éste. De este modo, habría que entender que en el momento en que esa acción innovadora comienza tentativamente a lograrse, ésta se va viendo reforzada a través de las generaciones en virtud de los cambios acaecidos en la propia morfología corporal de quienes la ejecutan.

Ahora bien, como es patente, por tautológico, será la misma concepción de la evolución que permita defender que *el acto es anterior a la potencia*⁶⁶⁸ la que, a su vez, necesite de una concepción de la acción como un ámbito de realidad o de sentido no reductible a la propia potencia corporal —o sea, a lo filogenético—; de una acción que tenga, por lo mismo, una suerte de «libertad» respecto de dicha potencia corporal o, lo que es lo mismo, que sea innovadora por sí misma y no como un efecto de un cambio producido en la filogenia. De acuerdo con Tomás R. Fernández y José Carlos Sánchez —entre otros autores—, esto es lo que la teoría de la «selección orgánica» del psicólogo funcionalista norteamericano James M. Baldwin consigue conceptualizar gracias al concepto de función que articula su psicología genética.

Basándonos en propuestas de Juan B. Fuentes, en las que se asume el concepto de función biológica propuesto por la corriente funcionalista —cuyas raíces históricas pueden rastrearse hasta el mismísimo Aristóteles⁶⁶⁹—, aquí vamos a tratar de reconstruir el *carácter innovador* de la acción orgánica *a partir de la idea de la distancia* como la determinación fundamental de la vida. La comprensión de la vida a partir de la distancia ha sido desarrollada por Juan B. Fuentes —aunque restringida en principio para el caso de la vida cognoscitiva (sensomotora)— a partir de la articulación de tres vectores fundamentales, a saber: su interpretación del descubrimiento gestaltista de las constancias perceptivas; la reformulación, en los términos de la idea de *co-presencia a distancia*, de la idea de *relaciones a distancia* de Egon Brunswik; y, por último, su reconstrucción neo-aristotélica de la «teoría del origen trófico del conocimiento» de Ramón Turró⁶⁷⁰. Sin embargo, en sus clases de los últimos cursos este autor viene proponiendo la posibilidad de llevar a cabo una ampliación de esta idea de la distancia a toda la vida en general, en cuanto que determinación fundamental o básica a partir de la cual podrían deducirse tanto sus características generales como las dos diferencias específicas que producen su escalonamiento: la diferencia existente entre los seres vivientes únicamente fisiológicos o vegetativos y los organismos conductuales o zoológicos, de una parte, y entre éstos y el ser humano, de la otra.

⁶⁶⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX 8, 1049b3-1051a2.

⁶⁶⁹ Cf. T. R. Fernández, I. Loy & J. C. Sánchez, «El funcionalismo en perspectiva», *Revista de Historia de la Psicología*, 13/2-3 (1992), pp. 197-206; y T. R. Fernández, «Sobre la historia natural del sujeto y su lugar en una Historia de la Ciencia. A propósito de Robert J. Richards y el Romanticismo de Darwin», *Estudios de Psicología*, 26/1 (2005), pp. 67-104.

⁶⁷⁰ Vid. J. B. Fuentes, «¿Funciona, de hecho, la psicología empírica como una fenomenología del comportamiento?», introducción a E. Brunswik, *El marco conceptual de la psicología*, Madrid, Debate, 1989, pp. 7-73, además de sus trabajos ya mencionados «Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento» y «La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró». Una síntesis de estas ideas puede encontrarse en «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», pp. 35-44.

A continuación, trataremos de reconstruir, en primer lugar (2.1), la idea de la distancia como la determinación fundamental de la vida a partir de la concepción de Plessner de la diferencia entre las cosas vivientes y las que no lo son en los términos de un tipo diferente de relación del cuerpo con su límite (*Grenze*), idea en la que se basa su concepto de *posicionalidad*. Plessner es el único autor que desarrolla sistemáticamente su biología filosófica y su antropología filosófica de acuerdo a una única determinación fundamental, y es justamente esto lo que Fuentes propone hacer para la idea de la distancia. Por nuestra parte, únicamente podremos aspirar a realizar aquí un esbozo que busque simplemente alcanzar cierto grado de verosimilitud o probabilidad⁶⁷¹. En todo caso, al reconstruir la idea de la distancia a partir de una comparación con Plessner, podremos beneficiarnos ya puntualmente de algunas de las ideas de este autor⁶⁷².

Tras exponer brevemente (2.2), siguiendo a Fuentes, los dos tipos de distancia propios de los dos grandes géneros de vivientes (plantas y animales), que no por casualidad se corresponden con los dos tipos de nutrición existentes (la autótrofa y la heterótrofa), veremos en tercer lugar (2.3) cómo, a partir de la idea de la distancia, puede concebirse el carácter innovador de la acción orgánica, lo que supone una anterioridad del acto respecto de la potencia corporal ya en la vida del organismo individual y, a través de él, en la especie. Este sentido evolutivo de la idea aristotélica de la anterioridad del acto respecto de la potencia puede sostenerse a partir de la interpretación que de la teoría de la selección orgánica de James M. Baldwin han realizado, entre otros autores, T. R. Fernández y J. C. Sánchez; interpretación que presentaremos muy sucintamente en el último punto de este apartado (2.4).

En la medida en que vamos a reconstruir aquí, a partir de la idea de la distancia, el carácter fundamental de la acción orgánica, estaremos a su vez

⁶⁷¹ La idea de la posicionalidad sirve a Plessner no sólo para diferenciar los distintos «niveles de lo orgánico y el hombre» —según reza el título de su obra fundamental— sino también para ofrecer una compleja teoría de los «modales orgánicos», en la que reconstruye de forma admirable los diversos caracteres tradicionalmente atribuidos a la vida. Evidentemente, llevar a cabo un proyecto semejante a partir de la idea de distancia —o de la reformulación de la idea de posicionalidad en los términos de la distancia frente a los del límite— resulta aquí por entero inabordable. Por lo que a los modales orgánicos respecta, únicamente nos interesarán aquellos directamente implicados en la idea de la innovación o de la novedad adaptativa, que en todo caso reconstruiremos a partir de la idea de distancia, sirviéndonos únicamente en algunos puntos de los análisis del propio Plessner. Una introducción muy breve al concepto de posicionalidad de Plessner disponible en castellano es la de M. Greene, «El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmuth Plessner», *Convivium*, 22 (1966), pp. 39-61.

⁶⁷² El enriquecimiento que una reconstrucción de la vida a partir de la idea de distancia podría potencialmente obtener a partir de una comparación sistemática con la obra de Plessner es incalculable, habida cuenta tanto de la sistematicidad y exhaustividad con la que reconstruye los diversos modales orgánicos como de su sutileza conceptual al hacerlo.

sacando a la luz el modo de ser espacial propio del ser viviente en sentido genérico. Su temporalidad puede reconstruirse asimismo a partir de la idea de la distancia (pues, en la medida en que la distancia sólo se abre, como veremos, al ser recorrida, sólo puede tener lugar de una manera intrínsecamente temporal); sin embargo, no nos ocuparemos de la temporalidad hasta el próximo apartado, abordándola en términos genéricos sólo de una manera muy sucinta, pues lo que entonces nos interesará será ya la temporalidad específicamente zoológica. La razón de que vayamos a ocuparnos ya en el próximo apartado, y no en éste, de la ligazón al *aquí-ahora* que caracteriza a la acción zoológica radica en el hecho de que el animal sólo aparece como *ligado al aquí-ahora* justamente *por contraposición* con la relativización de ese *aquí-ahora* que tiene lugar en la vida humana en virtud de la tercera posición. De hecho, el propio término del *aquí-ahora* sólo tiene sentido por referencia a un *afuera* o a un «en otro lugar» que corresponde a esa tercera posición. La tercera posición genera, en efecto, lo que Juan B. Fuentes denomina en sus clases como el «tercer (y último) tipo de distancia» posible en el medio entorno, rompiendo la circunscripción de éste y dando con ello lugar a una inmanencia abierta irrestrictamente universal.

2.1. Reconstrucción de la idea de la distancia como la determinación fundamental de la vida a partir de la idea del *Grenzübergang* de H. Plessner

La vida orgánica es la actividad de un cuerpo de salvar las distancias que lo separan de aquellos otros cuerpos distintos de él que necesita incorporarse para poder seguir siendo el cuerpo que es. La vida no podría darse en el contacto pleno y, por ende, estático del cuerpo vivo con aquellos otros cuerpos, pues en tal caso estaría asegurada y dejaría de ser la actividad que es. Frente a la vida, las meras relaciones por contacto entre los cuerpos configuran el modo de ser de lo inorgánico, de manera que *la vida es la actividad de un cuerpo de estar continuamente salvando las distancias para poder seguir habitando en la distancia*. La idea de distancia constituye la determinación fundamental a partir de la cual queremos esbozar aquí el necesario preámbulo biológico a la idea de la tercera posición, y desempeña en el conjunto de la construcción teórica un papel semejante al que en la biología filosófica de Plessner le está reservado a la idea de una determinada relación del cuerpo viviente con su *límite* (*Grenze*), en la cual se basa el más conocido concepto de *posicionalidad*.

Según este autor, la determinación de la vida de la que hay que partir no es la que puedan aportar las ciencias de la vida, sino que debe ser una que responda al modo como distinguimos *en el modo como se nos aparecen* —o como las

percibimos— entre las cosas que no están vivas y las que sí lo están. Así, mientras que todo cuerpo se nos presenta con un *doble aspecto* según el cual un manto o una cubierta de propiedades aparece por relación a un núcleo de unidad sustancial que no aparece, pudiendo llamarse al primer aspecto el aspecto *externo* y al segundo el *interno*⁶⁷³, en el caso del cuerpo viviente este doble aspecto se presentaría en el propio objeto como una relación de divergencia entre el interior y el exterior perteneciente a su propio ser⁶⁷⁴, la cual consistiría en la *realización* por parte del propio cuerpo del *paso del límite* (*Grenzübergang*) entre ambos aspectos externo e interno⁶⁷⁵.

En efecto, el límite del cuerpo carente de vida le es al cuerpo exterior, no es *su* propio límite, sino que constituye meramente el «entre virtual» y «vacío» entre el cuerpo y el medio; el lugar en el que uno empieza en la medida en que el otro termina. El «medio» (*Medium*) no puede evidentemente entenderse aquí en el sentido del medio entorno (*Umgebung*) de los seres vivos; podríamos decir, por ello, que constituye meramente el cuerpo envolvente respecto del cuerpo envuelto. Dado que el límite le es al cuerpo exterior, el paso del cuerpo al medio a través del límite no es una *realización* del propio cuerpo. Por esta misma razón, el límite conferiría al cuerpo una figura (*Gestalt*), pero no lo delimitaría como un todo (*Ganzheit*). Esto es lo que, por el contrario, caracterizaría al cuerpo viviente, que tendría el paso del límite (*Grenzübergang*) como una realización propia, con lo que afirmaría su límite *como propio* y, por ende, como independiente de lo que está fuera⁶⁷⁶.

La diferencia entre estas dos posibles relaciones de un cuerpo con su límite, o entre *Gestalt* (Köhler) y *Ganzheit* (Driesch)⁶⁷⁷, no puede determinarse de una manera «sensorial» en el sentido de la ciencia empírica de la naturaleza, sino que sólo aparece desde el punto de vista de la intuición, «el cual, como es sabido, no puede confundirse sin más con el de la constatación empírica»⁶⁷⁸. Se trata de hacer justicia a la «separación en el objeto entre sus vetas constatables y las que no lo son, pero sí están dadas a la intuición». Para Plessner, la validez de esta separación sólo puede justificarse en virtud de los resultados de la investigación que ella haga posibles. Así, si la relación del cuerpo viviente con su límite, como *Grenzübergang*, hace posible «desarrollar aquellas funciones básicas cuya presencia en los cuerpos vivientes se hace valer como característica de su posición especial y que sirven a los

⁶⁷³ Cf. H. Plessner, *Stufen*, pp. 81-89.

⁶⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 89.

⁶⁷⁵ Cf. *ibid.*, pp. 99 ss.

⁶⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 103 ss.

⁶⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 89 ss.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 105.

vitalistas como apoyo de sus demostraciones», en este caso, la diferencia entre ambas posibles relaciones de un cuerpo con su límite sería una «*diferencia en cuanto al ser, esto es (...), una diferencia que no podría experimentarse por sí, sino únicamente en sus consecuencias o en su fenómeno*». Así, en caso de que «se consiguiera desarrollar estas funciones características de toda vida», entonces la representación de la relación del cuerpo viviente con su límite en los términos del paso del límite —o de la independencia del cuerpo respecto de lo que está fuera de él— «se habría evidenciado como fundamento y principio de los caracteres constitutivos de la naturaleza orgánica»⁶⁷⁹:

Reivindicamos un desarrollo de los caracteres esenciales de lo orgánico y, en lugar del recuento que se ha hecho hasta ahora, que procedía de una manera puramente inductiva, al menos el intento de una fundamentación estricta. Nuestra tarea consiste en una teoría *a priori* de los caracteres esenciales orgánicos o, por utilizar una expresión acuñada por A. Meyer con relación a Helmholtz, una teoría de los «modales orgánicos», entendiendo por modal, en el sentido de Helmholtz, una cualidad última que no puede analizarse más allá por medio de su reducción a otras cualidades⁶⁸⁰.

Sin duda, se trata de un objetivo muy ambicioso, pero Plessner no se achanta ante la posibilidad de que muchos vean en él «la falta de una adecuada valoración de las propias fuerzas»⁶⁸¹. La idea de distancia que aquí queremos defender tiene, por cuanto a su posición teórica, el mismo sentido que en Plessner: sólo puede apreciarse en una consideración intuitiva o experiencial; a la vez que, a partir de ella, deberían poder desarrollarse los distintos «modales orgánicos». Sin embargo, como ya hemos dicho en la introducción a este apartado, no aspiramos aquí a alcanzar más que cierto grado de verosimilitud o probabilidad, presentando su núcleo más básico y desarrollando a partir de él únicamente aquellos caracteres de los seres vivos que sean precisos para mostrar cómo toda vida es intrínsecamente innovadora. Pero prosigamos con la caracterización del *Grenzübergang* de Plessner, la cual desemboca en el concepto de posicionalidad, para reconstruir luego a partir de ahí la concepción de la vida a partir de la idea de la distancia.

Pues bien, en correspondencia con el doble aspecto interno y externo de todo cuerpo, el paso del límite tendría lugar, según Plessner, en una doble dirección —que no debe entenderse, insiste el autor, en el sentido de una determinación espacial científico-natural—, a saber: «más allá de él hacia fuera» (*über ihm hinaus*) y «contra él, hacia dentro de él» (*ihm entgegen, in ihn hinein*). El

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 107. La referencia de A. Meyer proporcionada por Plessner es: *Logik der Morphologie im Rahmen einer Logik der gesamten Biologie*, Berlín, 1926, p. 30.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 106.

límite cerraría al cuerpo dentro de él respecto del exterior, y en este sentido se opondría al cuerpo tanto como se opone al medio; pero, a la vez, supondría también la apertura del cuerpo a su afuera⁶⁸².

El doble aspecto, en cuanto que propiedad del cuerpo que realiza el paso del límite, se vería sintetizado en el concepto de la *posicionalidad*. Así, esta propiedad del cuerpo del doble aspecto «por una parte lo pone más allá de él hacia fuera (en sentido estricto: lo pone fuera de él), y por la otra lo pone dentro de él (lo pone en él), expresiones que significan lo mismo que las expresiones anteriormente utilizadas: ser más allá de él hacia fuera y ser contra él, hacia dentro de él». Según Plessner, esta expresión del *poner* es la que mejor se ajusta al cuerpo vivo. Así, mientras que «en cuanto que cuerpo físico (...) el ser no le hace frente en ningún sentido; no se destaca de él como ente», en cuanto que cuerpo vivo pasa su límite en una doble dirección y, con ello, se *ve erguido, levantado o alzado* de su medio (la palabra que usa Plessner es *angehoben*); pero «simplemente “alzado” no puede permanecer, porque entonces se contravendría la determinación según la cual el cuerpo permanece, pese a su “pasar”, cosa corpórea que es». Ambas determinaciones, el estar alzado o en vilo y, al mismo tiempo, reposar, se sustanciarían en la fórmula del *estar puesto*, en la medida en que «la expresión del poner (...) hace que resuene el momento del estar alzado, del estar en vilo, sin perder el otro momento del reposar y del estar fijado»⁶⁸³.

Ahora bien, a nuestro juicio, Plessner permanece en su búsqueda del carácter fundamental del cuerpo viviente todavía demasiado ligado a una consideración del mismo como objeto de nuestra percepción, lo que se ve particularmente atestiguado en su insistencia en llamarlo *cosa* (*Ding*)⁶⁸⁴. Sin embargo, si el ser vivo se nos hace visible como específicamente diferente de la cosa meramente físico-corpórea, esto es así en la medida en que nos ponemos siempre espontáneamente en su lugar *en cuanto que sujeto*. En esta consideración —

⁶⁸² *Ibid.*, pp. 127 ss.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 129. Nos parece que —al menos en castellano, aunque tampoco puede pasarse por alto que Plessner utiliza el término de raíz latina *Positionalität*— en el término de *posicionalidad* no resultan *tan* inmediatos *todos* los matices que quiere atribuirle Plessner, en virtud de los cuales debería ser posible reconocer en la palabra una sustanciación terminológica de la idea del *paso del límite* en su doble aspecto. Para poder aproximarnos a lo que quiere decir Plessner, deberíamos pensar en la posición en el sentido de la postura o el posicionamiento que se tiene ante algo, palabra que sin embargo traduciría más bien *Stellung* —que Plessner también utiliza—. El problema es que esta palabra hace más hincapié en el paso del límite «más allá de él hacia fuera» y no tanto «hacia dentro de él». En castellano, sin embargo, tenemos además la palabra *disposición*, *estar dispuesto*. Aunque las diferencias son sutiles, creemos —siguiendo a Fuentes— que esta palabra apresa mejor ambos sentidos, y por ello la preferiremos más adelante, cuando estemos tratando ya de la idea de la distancia. Fuentes denomina, en efecto, al cuerpo orgánico «estructura disposicional». Vid. «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», pp. 35-44 y «La teoría del origen trófico», pp. 54-60.

⁶⁸⁴ Cf. *Stufen*, pp. 80 ss. *passim*.

de una suerte de hermenéutica biológica, como la ha calificado Fuentes⁶⁸⁵—, el ser vivo se nos revela como aquel sujeto corpóreo que se vincula activa e intencionalmente *a sus alrededores remotos*, esto es, a aspectos de su medio entorno *que él mismo pone como distantes respecto de él*.

En todo caso, es importante precisar que esta comprensión del ser vivo *como sujeto* no es aquello de lo que partimos: el carácter fundamental que el cuerpo viviente revela y por el cual lo distinguimos de los cuerpos meramente físicos es *su ser en la distancia*, mientras que su condición de sujeto es algo que debe reconstruirse a partir de este modo de ser en la distancia. A su vez, sólo desde la propia idea de la tercera posición —desde el modo de ser propio del hombre— podrá darse cuenta, por su parte, de la posición de sujeto desde la cual efectivamente comprendemos nosotros en esos términos al ser viviente —mediante esa peculiar hermenéutica biológica a la que nos referíamos—.

La caracterización plessneriana de la diferencia entre los cuerpos físicos y los cuerpos vivos en los términos de los dos tipos antevistos de relación de un cuerpo con su límite se vería sustituida, en la concepción de la vida a partir de la idea de la distancia, por la contraposición entre las *relaciones por contacto* y las *relaciones a distancia*. En la medida en que el contacto y la distancia son dos *determinaciones espaciales*, permiten apresar mejor que la idea del paso del límite la distinción plessneriana entre el carácter sólo espacial (*räumlich*) de las cosas meramente físicas y el carácter no sólo espacial, sino intrínsecamente espacial (*raumhaft*) de las «cosas vivas». Para Plessner, en efecto, a diferencia de la cosa meramente física, que simplemente ocupa un espacio (es sólo *räumlich*), el ser vivo, al ir más allá de él hacia fuera, *toma su lugar natural*, lo afirma como *propio*, y es, en esa medida, intrínsecamente espacial (*raumhaft*)⁶⁸⁶. En este sentido, Joachim Fischer apunta que el concepto de posicionalidad permitiría distinguir capas o niveles no únicamente por lo que respecta a los «niveles de lo orgánico y el hombre», sino asimismo por relación al nivel previo o anterior físico-material, en cuanto que dentro de la idea de la posicionalidad se encuentra la idea de la posición. Con ello, Plessner incluiría en la propia determinación categorial la posibilidad de la mirada científico-natural, a la vez que «*posicional* mienta algo más que *posición*: algo que está en el espacio y en el tiempo se afirma *como* espacio y *como* tiempo, como espacialidad y temporalidad propias»⁶⁸⁷. Sin embargo, *posición* (*Position*) significa

⁶⁸⁵ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», pp. 62-63; *Id.*, «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», p. 42.

⁶⁸⁶ Cf. H. Plessner, *Stufen*, pp. 131-132.

⁶⁸⁷ J. Fischer, «Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2 (2000), pp. 266-288 (aquí p. 275).

ya postura y posicionamiento, lo que hace dudosa la dialéctica que quiere sostener Fischer; un problema que no existe con la contraposición entre las relaciones por contacto y las relaciones a distancia.

El límite como mero «entre virtual» entre el cuerpo y el medio, como el mero lugar en el que uno empieza en la medida en que otro termina, se correspondería con la idea de que entre los cuerpos físicos existen únicamente relaciones por contacto. Es importante notar que esto constituye inicialmente una apreciación estrictamente observacional: vemos que los cuerpos físicos están uno junto a otro, uno al lado del otro, en relaciones de mera contigüidad espacial. Sólo ulteriormente, sobre la base de esta apreciación inicialmente observacional de las relaciones por contacto, se hace posible la mirada característica de la física mecánica clásica, que busca explicar los fenómenos observables en términos de fuerzas extrínsecas que actúan por contacto.

Pero estas explicaciones mecanicistas son necesariamente reduccionistas en el caso de los seres vivos, y no ya en primera instancia porque éstos actúen conforme a fines y se encuentren organizados teleológicamente —cosa que por lo demás en efecto ocurre, como luego veremos— sino porque su carácter consiste en *ponerse por ellos mismos en la distancia* que los separa de otros cuerpos. Así, mientras que las distancias que existen entre los cuerpos vivientes y *sus* alrededores remotos se nos presentan —por utilizar la terminología de Plessner— como una «*realización*» de los *propios* cuerpos, las distancias existentes entre las cosas meramente físicas se nos aparecen como distancias que sólo nosotros apreciamos en nuestra práctica vital, y no como distancias en las que esas mismas cosas físicas se pongan *por ellas mismas*.

Ahora bien, en la medida en que las relaciones por contacto siguen en todo caso siempre rellenando el intervalo existente entre el cuerpo viviente y aquellos otros cuerpos que *le* están distantes, el único modo como el cuerpo viviente puede ponerse en la distancia que lo separa de esos cuerpos es *abriéndola él mismo al recorrerla o salvarla*. Por este motivo, el cuerpo viviente que se pone en la distancia se nos aparece siempre como un cuerpo que *se abre camino hacia alguna parte* —hacia algún sitio o hacia algún lugar—. Incluso aunque no nos sea evidente cuál es ese lugar, interpretamos siempre de una manera inmediata e intuitiva que se trata de algún lugar determinado o concreto, esto es, que no cualquier sitio es válido. Esto se debe al propio carácter de *apertura de camino* que tiene ese movimiento. De hecho, ni siquiera es necesario que ese movimiento se nos aparezca como un desplazamiento decidido de un punto de partida a un punto de llegada —con todos los rodeos que sean necesarios—, sino que incluso los movimientos azarosos

se nos aparecen como movimientos que buscan tentativamente el camino. En ello se diferencian radicalmente de cualesquiera otros movimientos físicos inorgánicos, los cuales jamás pueden aparecer ni como decididos ni como tentativos.

Esta idea de que el cuerpo viviente se pone por él mismo en la distancia responde perfectamente a la caracterización de Plessner de la *Angehobenheit* y de la *Abgehobenheit*⁶⁸⁸. En efecto, la distancia, por una parte, eleva al ser vivo (*Angehobenheit*), en cuanto que lo hace separarse, despegarse o destacarse (*Abgehobenheit*) frente a un medio concebido en términos de las meras relaciones por contacto: al vivir en la distancia, el propio ser vivo se separa, se destaca o se «eleva» respecto del «medio» meramente físico, y sólo por esa separación llega a tener un medio entorno en sentido propio —un *lugar natural*—. Al mismo tiempo, las relaciones por contacto nunca dejan de darse y constituyen la condición de la propia determinación de la distancia, en cuanto que ésta presupone necesariamente una localización. Por otra parte, el ser vivo, sin dejar de ser un cuerpo físico en relaciones por contacto con su medio, al vivir en la distancia, *no se agota en la mera materia física que su cuerpo es, sino que está situado frente a su propio cuerpo en cuanto que mero cuerpo físico*. Esta doble relación del ser vivo con el medio y con su propio cuerpo que supone el carácter fundamental de la distancia es ese «doble aspecto» —pues lo uno no puede darse ciertamente sin lo otro— que Plessner conceptuaba en los términos del ser más allá de él (*über ihm hinaus*) y del ser contra él (*ihm entgegen*).

Plessner, por su parte, únicamente usa la idea de distancia en este segundo sentido, esto es, como la distancia que el cuerpo toma con respecto a él:

Pertenece al carácter posicional que la cosa esté más allá de ella y dentro de ella. Para hacer justicia a esta exigencia, la cosa tiene que estar, por así decir, transpuesta en la situación de tomar distancia con respecto a ella [*von ihm Abstand nehmen*]⁶⁸⁹.

En la medida en que el cuerpo toma esta distancia con respecto a él, está referido a un «punto central» que está en él. Este punto central no ocupa desde luego un lugar en el espacio, pero funge como el centro del ámbito corpóreo delimitado frente al medio circundante y, «con ello —según Plessner— convierte al ámbito corpóreo en un sistema» que *tiene partes*⁶⁹⁰. En esta medida, el ser vivo sería un

⁶⁸⁸ H. Plessner, *Stufen*, pp. 127 ss. *passim*.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 158.

mismo o un *autós* (un *Selbst*): no todavía un sí-mismo ni todavía un sujeto, pero sí un *autós* que *tiene su cuerpo* sin dejar por ello de ser a la vez ese cuerpo⁶⁹¹.

La dificultad con la que nos encontramos a la hora de verter la palabra *Selbst* al castellano no responde en absoluto a un mero problema de traducción entre lenguas, sino que se encuentra fundada en la cosa misma. Desde luego, no es posible traducirlo por *sí-mismo*, ya que Plessner evita expresamente el uso del pronombre reflexivo, el cual queda reservado para la forma de posicionalidad céntrica característica del animal⁶⁹². Justamente aquí radica la dificultad: el *Selbst* o el *mismo* no reflexivos constituyen una conceptualización de la vida vegetativa, todavía no reflexiva, *mediante una sustracción de esa reflexividad*. Como veremos en el próximo subapartado, esta sustracción es necesaria por el modo como la planta se «posiciona» en su medio, un modo que sin embargo nosotros sólo podemos *comprender* a partir de nuestro modo reflexivo de posicionarnos, mediante una sustracción de esa reflexividad —en virtud de la hermenéutica biológica ya mencionada—.

Ahora bien, en la medida en que la sustitución de la idea del paso del límite por la de distancia nos conduce a concebir la relación del cuerpo viviente con su medio con un matiz distinto del que tiene en Plessner, nosotros preferimos hablar —siguiendo aquí (como enseguida se verá) también a Fuentes—, de *sujeto* y no de *Selbst*, realizando la necesaria «sustracción», por lo que al ser vivo vegetativo respecta, mediante su calificación de *proto-sujeto*⁶⁹³. La razón para ello se encuentra en el hecho de que este *proto-sujeto* —y no digamos ya luego el sujeto animal— no sólo es un *selbst* en su aspecto «interno» —que es lo que principalmente destaca Plessner mediante la idea del «punto central»— sino que es ya un *proto-sujeto* en su aspecto «externo», en cuanto que, al abrir distancias en su medio, objetiva —o «*proto-objetiva*»— aquellas zonas del medio que va abriendo⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ Supuestamente, esto se pondría de manifiesto en una «realización estática» de la posicionalidad frente a la realización «dinámica» que conduce a modales orgánicos como el del desarrollo. En esta consideración estática, Plessner llega a la idea de *sistema* a partir de la del «punto central»; y la idea de sistema remite ya evidentemente a la de las *partes* (*ibid.*, pp. 154 ss.) Ahora bien: sin duda, cuando previamente se concibe al cuerpo como compuesto de partes, de la idea del «punto central» se sigue la de sistema. Pero, ¿se sigue de ella cuando las partes todavía no pueden suponerse, porque no han sido deducidas? Ésta no es una cuestión que podamos dirimir aquí. Únicamente la planteamos a modo de pregunta porque, en nuestro caso, la necesaria composición en partes de todo cuerpo viviente la vamos a deducir, a partir de la idea de distancia, por una vía diferente que exige el mantenimiento de una perspectiva dinámica.

⁶⁹² Cf. *ibid.* p. 127 y p. 238.

⁶⁹³ El ser humano, por otra parte, *además de ser un sujeto, es un yo*, es decir, un individuo que se dirige a un *tú* —contando además internamente con una *tercera posición*— y que sólo por ello es *persona*.

⁶⁹⁴ Aunque para Plessner, desde luego, el carácter de punto central sólo lo tiene el cuerpo vivo en virtud del «doble aspecto» —de manera que el cuerpo vivo sólo es un *mismo* o un *autós* en

En efecto, en cuanto que mero cuerpo físico, el ser vivo está sometido, como lo están las cosas físicas, a todas las diversas incidencias físicas del medio que actúan por contacto sobre él. Sin embargo, en cuanto que ser vivo, sólo puede recorrer distancias en su medio en la medida en que se va *abriendo paso* a través de las diversas incidencias físico-ambientales que actúan por contacto. Ambas circunstancias son indisociables: por un lado, el cuerpo sólo se pone en la distancia en la medida en que la recorre o la salva, para lo cual debe abrirse paso a través de un medio físico que, de otro modo, lo cercaría. Por el otro, abrirse paso a través del medio sólo tiene sentido por relación a *una determinada* distancia que debe ser recorrida: es preciso abrirse paso porque no cualquier camino es válido, sino sólo justamente aquel que debe ser, por ello mismo, abierto. Frente a ello, un cuerpo inerte que se mueve por la acción de una fuerza extrínseca no se abre paso porque no pugna frente al medio por recorrer *una determinada* distancia —en la que él sencillamente no está puesto—, de manera que lo único que puede «hacer» es seguir el «camino» —ambas palabras impropriamente utilizadas— determinado físicamente por las diversas fuerzas extrínsecas que actúan sobre él —de suerte que el «camino» le es impuesto; no es abierto por él—.

En la medida en que el cuerpo vivo *se abre paso* a través de las diversas incidencias físicas que actúan sobre su cuerpo, *les hace frente*, separándolas o alejándolas en cuanto que relaciones por contacto que lo encierran o lo cercan en cuanto que cuerpo físico⁶⁹⁵. De este modo, si el ser vivo «toma» su lugar es porque *se hace* su lugar: su apertura *al* medio es una apertura constructiva *del* medio mediante su acción de *oponerse* a las relaciones por contacto, de hacerles activamente frente modificándolas o variándolas⁶⁹⁶. Las relaciones por contacto

cuanto que, en la dirección del afuera, se *posiciona* frente al medio—, él no concibe este posicionamiento como una ob-jetivación o, al menos, como una proto-objetivación. En relación con ello, no sólo evita el uso de la forma reflexiva cuando trata de los modales orgánicos generales —los válidos para toda clase de vida—, sino que utiliza asimismo la forma pasiva; *pasividad* ésta que ya se nos ha aparecido aquí antes en la fórmula del «estar puesto». En este uso de la forma pasiva nosotros no podemos seguirle, pues a nuestro juicio no hace justicia al carácter verdaderamente actuante del sujeto —o proto-sujeto— viviente, en cuanto que *hacedor de distancias*. Una muestra pudiera ser el siguiente fragmento, que reproducimos también —habida cuenta de la notable dificultad que entraña traducir a Plessner— en su versión original: «En las específicas formas del “más allá de él” y del “contra a él” *el cuerpo es contrastado con él y puesto en relación con él*, o dicho más estrictamente: el cuerpo está fuera y dentro de él [In den spezifischen Weisen „über ihm hinaus“ und „ihm entgegen“ *wird der Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht*, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner]» *Ibid.*, p. 129. Énfasis añadido.

⁶⁹⁵ Téngase siempre presente, por lo demás, que esto es a su vez la condición de que el cuerpo viviente siga siendo *en él* (*in ihm hinaus*) ese «punto central»; esto es, que persevere en su ser y siga por tanto ulteriormente haciendo frente a las incidencias medioambientales.

⁶⁹⁶ De acuerdo con el concepto de función biológica, J. B. Fuentes hace notar que ya los vivientes vegetativos o exclusivamente fisiológicos *reordenan* funcionalmente las «relaciones causales eficientes espaciales contiguas», en cuanto que su acción «*introduce* o *abre* en sus

evidentemente siguen existiendo, pero son separadas, rechazadas o alejadas *en cuanto que relaciones por contacto que se imponen al cuerpo unilateralmente*. Pero entonces, al *poner frente a su acción* ciertas incidencias físico-materiales del medio físico, lo que el ser vivo hace es *ob-jetivarlas* y, en esta medida, ponerse a sí mismo como un efectivo sujeto o, al menos, como un proto-sujeto —para empezar *actuante* pero, por lo mismo, como luego veremos, también *orgánico*—. Así, como Fuentes afirma ya respecto de los organismos sólo fisiológicos o vegetativos:

[S]i «sujeto» es (recordando a Fichte) aquella entidad capaz de poner «frente a sí» una cosa, y en esta medida efectivamente *ob-jetivarla*, la cuestión es entonces que en la medida en que estos organismos *efectivamente alteran*, mediante su acción, las condiciones ambientales a las que sus cuerpos se exponen, en esta justa medida estos organismos están *poniendo, mediante su acción, frente a su acción* dichas condiciones, que de esta suerte, como decíamos, ya no les «cercan» o «comprimen» sino que sólo les «circunstancian» (...). Lo cual nos pone ciertamente sobre la pista de las raíces vitales mismas de todo sujeto posible⁶⁹⁷.

Como hemos visto, este sujeto viviente sólo se pone en la distancia en la medida en que se va abriendo camino —a través del medio interpuesto— hacia algún lugar determinado cuya distancia busca salvar. Las distancias, en efecto, *deben tener que ser salvadas* para que el sujeto viviente pueda existir como tal, ya que, en caso de «estarle salvadas» de antemano, el ser vivo ya no tendría que abrirlas para salvarlas, y por tanto ya no sería lo que es: estaría dado en el mero contacto, con lo que no habría diferencia entre la vida y la materia física carente de ella.

medios algún margen de *variación diferencial*, por mínimo que éste sea, que comporta ya siempre alguna forma de *modificación selectiva o novedosa* del medio al que se adaptan». Esta reordenación de las relaciones espaciales contiguas del medio es posible en virtud del propio funcionamiento orgánico —«totalizador unificado concertado y vicario»— que caracteriza a todo ser viviente, el cual requiere de su estructuración en una «pluralidad heterogénea de partes morfológicas —de partes-órganos funcionales suyos, en efecto— que de este modo actúan siempre funcionalmente “concertadas” respecto de un logro común». De acuerdo con la interpretación que Fuentes lleva a cabo del concepto contemporáneo de función biológica a partir de la idea aristotélica de la unidad sustancial hilemórfica, el acto (el alma) es *anterior* a la organización estructural en partes múltiples y heterogéneas (al cuerpo). Como veremos en el subapartado 2.3, esta anterioridad del acto (el funcionamiento totalizador) respecto de la potencia (el cuerpo orgánico) puede deducirse a partir de la propia idea de la distancia: el *cuerpo actuante hacedor de distancias* debe ser un *cuerpo orgánico* porque de la acción de apertura de distancias se sigue la diversidad de las rutas posibles para recorrerlas, y esta diversidad sólo le puede estar dada a un cuerpo que, a su vez, puede moverse de diversas maneras. Los fragmentos citados se encuentran en J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 56 e *Id.* «Proyecto docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», p. 36.

⁶⁹⁷ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 57. Esta idea de sujeto se funda en el concepto de función biológica tal y como fue elaborado principalmente por el funcionalismo. Al respecto cabe mencionar la crítica de John Dewey al concepto de arco reflejo expuesta en su trabajo «The Reflex Arc Concept in Psychology» [*Psychological Review*, 3 (1896), pp. 357-370], así como, especialmente, el concepto de *acomodación selectiva* que se encuentra ya en el trabajo de J. R. Angell, «The Province of functional Psychology» [*Psychological Review*, 14 (1907), pp. 61-91]. Volvemos a encontrarnos esta concepción del sujeto más adelante, en el subapartado 2.4, de la mano de la interpretación que Tomás R. Fernández y José Carlos Sánchez —entre otros autores— han hecho del también psicólogo funcionalista James M. Baldwin.

Ahora bien, las distancias se abren *en un medio material* y son distancias que se establecen *con cosas materiales* del medio, a la vez que salvarlas significa *que dejen de existir*, lo que sólo puede tener lugar mediante la *incorporación* de dichas cosas materiales. De este modo, esta actividad consistente en hacer frente a las relaciones por contacto abriendo distancias con el fin de salvarlas se concreta en la nutrición, la cual se evidencia así como consustancial al ser vivo. Por ello, como vamos a ver brevemente a continuación, los dos tipos de distancia que caracterizan a los dos grandes géneros de vivientes vienen a coincidir con los dos tipos de nutrición existentes: la nutrición autótrofa y la heterótrofa. Posteriormente, en el subapartado 2.3, mostraremos cómo este *sujeto actuante* que abre activamente su medio entorno debe ser asimismo un *sujeto orgánico*, lo que nos hará finalmente visible el *carácter irreductible* de la acción orgánica individual.

2.2. La distancia vegetativa y la distancia sensomotora

En su generalización de la teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró⁶⁹⁸ —restringida en principio al desarrollo ontogenético— en los términos de una teoría general biogenética del conocimiento, Fuentes ha presentado en los siguientes términos la distinción que Aristóteles establece entre los vivientes vegetativos y los sensomotores en función de sus dos formas distintas de nutrición:

[N]uestro autor sabe ver que los vivientes vegetativos, a los que precisamente denomina «vivientes estacionarios», son aquellos que «cuentan con el alimento allí donde naturalmente se encuentran», lo que quiere decir que dichos alimentos se hayan *en «contacto»* con sus propios cuerpos, razón por la cual estos seres son efectivamente estacionarios, es decir, no necesitan desplazarse localmente para obtener su alimentación. Muy diferente sin embargo es el modo de alimentación de los vivientes animales. (...) Aristóteles ha advertido sin duda que los animales disponen de sus alimentos, no por contacto (como las plantas), sino *a distancia* de sus propios cuerpos, razón por la cual necesitan precisamente *desplazarse* para poder alcanzar y apoderarse de dichos alimentos. Y a su vez ha sabido ver que dicho desplazamiento local sólo puede llegar a ser eficaz *si el animal está dotado de sensación*, esto es, de la actividad sensorial perceptiva capaz de percibir precisamente esos alrededores remotos⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico». Vid. también R. Turró, *Orígens del coneixement: la fam*, Barcelona, Societat Catalana d'Edicions, 1912 / *Orígenes del conocimiento. El hambre*, Barcelona, Minerva, 1916; *Id.*, *La base trófica de la inteligencia*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1918.

⁶⁹⁹ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 32. El pasaje citado de Aristóteles se encuentra en *Acerca del alma*, III 12, 434b1-2 —en la traducción de T. Calvo (Madrid, Gredos, 1978)—. Fuentes se basa en particular en el siguiente pasaje de Aristóteles: «Todo ser que vive y posee alma ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere (...). La sensación, sin embargo, no es necesario que se dé en todos los vivientes (...). En cuanto al animal, éste sí que ha de poseer necesariamente sensación dado que la Naturaleza nada hace en vano. (...) [T]odo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de

Esta fundación aristotélica de la diferencia entre los vivientes vegetativos y los sensomotores en su tipo de nutrición se habría visto confirmada por el descubrimiento de la biología contemporánea de las diferencias existentes, por cuanto a su morfología y su función trófica, entre los organismos autótrofos y los heterótrofos⁷⁰⁰.

Ahora bien, partiendo de aquí, pudiera dar la impresión de que los vivientes vegetativos no recorren distancias en su medio entorno, lo cual contraviene sin embargo a todas luces nuestra intuición inmediata, pues el movimiento de las plantas, aunque nos resulte en la mayoría de los casos comparativamente lento con respecto al de los animales, constituye una realidad que nos es patente, y que además interpretamos inmediatamente en los términos de las distancias que son salvadas: las raíces crecen hacia las zonas más húmedas, las hojas se alejan de las zonas umbrosas en busca de los rayos del sol, etc. Pero es preciso notar que cuando Fuentes habla del «contacto» lo está haciendo por el efecto de la comparación con la distancia cognoscitiva. Así, mientras que las plantas se abren paso en su medio hacia las zonas de mayor presencia de nutrientes orientándose en función de las sustancias con las que sus superficies *van entrando materialmente en contacto*, los animales orientan su movimiento en función de cosas que, *en su materialidad, todavía no han entrado en contacto con sus cuerpos*.

En esta medida, si bien todo cuerpo viviente —también el de las plantas— se abre paso en su medio entorno mediante *la variación o modificación* del modo como las relaciones por contacto se imponen sobre él, los animales *no se limitan a variar las relaciones por contacto* existentes en sus medios sino que, además, *las abstraen*. Esta abstracción caracteriza, junto con el desplazamiento de *todo* el cuerpo —con el que se da de forma acompasada, como luego veremos—, el tipo específico de distancia de los animales. En virtud de dicha abstracción, los animales logran fijar la percepción de algo que, como tal, no se encuentra materialmente en contacto con sus cuerpos, lo cual sólo puede tener lugar a través de un medio físico interpuesto.

La necesidad de este medio físico interpuesto entre el objeto percibido y el percipiente fue ya reconocida por Aristóteles en el *De anima*. Así, «la sensación (...) tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración»⁷⁰¹; pero para que pueda producirse esta

sensación parecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza: pues ¿cómo podría nutrirse en tal supuesto?» (*Ibid.*, 434a23-b3).

⁷⁰⁰ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», pp. 33-36.

⁷⁰¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, II 5, 416b32-35

«alteración» se hace necesaria la existencia de un medio físico interpuesto entre el objeto percibido y el órgano sensorial:

[S]i colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano mismo de la vista, no se ve. El funcionamiento adecuado, por el contrario, consiste en que el color ponga en movimiento lo transparente —por ejemplo, el aire— y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por este último con que está en contacto. No se expresa acertadamente Demócrito en este punto cuando opina que si se produjera el vacío entre el órgano y el objeto, se vería hasta el más mínimo detalle (...). Esto es, desde luego, imposible. En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio; por fuerza ha de haber pues, algo intermedio y, por tanto, hecho el vacío, no sólo no se verá hasta el mínimo detalle, sino que no se verá en absoluto⁷⁰².

Si sentido es la «facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia»⁷⁰³, esto sólo es posible cuando el objeto percibido no está en todo momento materialmente en contacto con el órgano sensorial, sino a distancia, la cual, a través del medio físico interpuesto, abre una variabilidad de la «alteración» de dicho órgano, que sólo así puede ser abstraída.

Fuentes ha relacionado esta caracterización aristotélica del proceso sensorial con el descubrimiento gestaltista de las *constancias perceptivas*⁷⁰⁴, el cual determinó la existencia de una amplia correlación entre las cualidades subjetivamente percibidas relativas a objetos remotos y sus propiedades físicas medidas por el experimentador, la cual resultaba ser independiente de la distancia y, con ella, de la variabilidad de la estimulación proximal que el organismo abría mediante su movilidad corpórea⁷⁰⁵. Según nos hace ver Fuentes, con este descubrimiento se vino a poner de manifiesto que para que pueda producirse una percepción resulta imprescindible que exista una distancia entre el objeto percibido y el percipiente, en cuanto que sólo en virtud de dicha distancia se abre la variabilidad de la estimulación proximal y, con ella, *la posibilidad de la abstracción de dicha variabilidad y*

⁷⁰² *Ibid.*, II 7, 419a11-23.

⁷⁰³ *Ibid.*, II 12, 424a16-19.

⁷⁰⁴ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», pp. 36-37. *Vid. también Id.*, «Intencionalidad, significado y representación», pp. 36-40.

⁷⁰⁵ Así, incluso en el caso de sentidos como el del gusto o el del tacto, las cualidades de los objetos sólo lograban fijarse mediante su remoción en las acciones respectivas de gustar o de tatar. También para Aristóteles el tacto y el gusto actúan «a distancia» y no «por contacto», con la única diferencia de que sus objetos se perciben «*de cerca*, de ahí que el medio nos pase inadvertido» (*Acerca del alma*, II 11, 423b0-8. Énfasis añadido).

la consecuente fijación de una constancia perceptiva⁷⁰⁶, siempre configurada o «gestáltica», en cuanto que abstracta.

Ahora bien, lo que la teoría del origen trófico del conocimiento (generalizada más allá del sentido restringido ontogenético que tenía en Ramón Turró) pone de manifiesto es que esta presencia de lo remoto en tanto que permanece remoto se hace necesaria —*funcionalmente* necesaria— en la medida en que el organismo, al no encontrar con la suficiente frecuencia sus sustancias nutritivas *en las proximidades* de su propio cuerpo *y poder así alcanzarlas moviendo únicamente partes de éste*, se ve obligado a *desplazar la totalidad de su cuerpo*, recorriendo el medio físico interpuesto entre él y sus sustancias nutritivas, para lo cual necesita poder orientarse cognoscitivamente.

Aquí radica la diferencia que puede deducirse —retomando por fin estrictamente nuestro planteamiento— a partir de la idea de la distancia como la determinación fundamental de la vida. En efecto, en la medida en que el cuerpo viviente es un cuerpo que —como más adelante deduciremos *también* a partir de la idea de la distancia— está necesariamente compuesto de partes, la *oposición al medio* que tiene lugar en virtud de la modificación de las relaciones por contacto —su objetivación— puede partir o bien *del cuerpo como un todo* o bien *únicamente de partes del cuerpo*. La primera oposición se produce cuando el ser vivo salva distancias en su medio desplazándose *como un todo* —siendo este movimiento y su necesaria orientación cognoscitiva, tal y como acabamos de ver, una consecuencia de su tipo específico de nutrición⁷⁰⁷—; la segunda, cuando el organismo salva distancias en su medio desplazando únicamente sus partes orgánicas, pero permaneciendo, en cuanto que todo, inmóvil —enraizado—.

Cuando la oposición al medio lo es del cuerpo como un todo, se produce, sobre la base de la *Abhebung* o de la *Anhebung* consistente en levantarse o

⁷⁰⁶ Según Fuentes, esta concepción de la percepción alejaría el peligro del dualismo representacional cartesiano, al establecer una dialéctica entre el momento fenoménico y el fisicalista que no consiste en una *negación abstracta* de uno por parte del otro —como en el caso de la sustancia cognoscente *in-extensa* respecto de la extensa— sino en el procedimiento de *privación, evacuación o abstracción* de las relaciones espaciales contiguas (cf. J. B. Fuentes, «Intencionalidad», pp. 43-44). Ésta es la idea de la que partimos en el subapartado anterior para presentar la contraposición entre las relaciones por contacto y las relaciones a distancia como una manera de apresar en términos *ellos mismos espaciales* la diferencia conceptual plessneriana entre lo *räumlich* y lo *raumhaft* —la cual no terminaba de plasmarse bien en los términos del *límite* o de la *posicionalidad*—. Aunque en el caso de los vivientes vegetativos no hay abstracción de las relaciones por contacto, la planta sí se abre paso a través de dichas relaciones por contacto modificándolas a la vez que orientándose por ellas —evidentemente no en virtud de la presencia cognoscitiva, sino en virtud de la presencia material efectiva que se va logrando mediante la *sucesiva incorporación* de las sustancias nutritivas—.

⁷⁰⁷ Como vimos al final del subapartado anterior, las distancias que se salvan están dadas entre el cuerpo en cuanto que cosa material y las cosas materiales del medio, a la vez que salvarlas supone que dejen de existir, lo que sólo puede tener lugar mediante su *incorporación* efectiva en el propio cuerpo.

destacarse del medio al hacer frente a las relaciones por contacto, una segunda *Abhebung* o un segundo *hiato* —palabra que asimismo utiliza Plessner⁷⁰⁸— que da origen a un *genuino sujeto*. Así, mientras que el viviente vegetativo no es todavía un sujeto, sino únicamente un proto-sujeto que, en virtud de la modificación de las relaciones por contacto, proto-objetiva aspectos de su medio entorno al ponerlos frente a su acción, el animal es un genuino sujeto, en cuanto que, *al oponerse al medio como un todo*, dichos aspectos *se le hacen objeto a él*. A su vez, en la medida en que esta oposición al medio está definida por la oposición *del cuerpo como un todo*, el sujeto viviente (sensomotor) es, *al mismo tiempo que un sujeto, un individuo*⁷⁰⁹. Así pues, el animal constituye, en virtud de la acción que realiza en su medio entorno en cuanto que todo, *un sujeto individual*.

De este modo, el animal sólo es un individuo en cuanto que sujeto que actúa como un todo en su medio, esto es, *son las propias operaciones* que realiza en su medio *en cuanto que todo* —operaciones en virtud de las cuales es un sujeto— las que *lo individúan*. El individuo viviente realiza, así, sus propias operaciones de individuación, en virtud de las cuales, a su vez, es un sujeto. En palabras de Tomás R. Fernández:

[E]l propio concepto de «sujeto», de operatividad constructiva, no supone un mero pleonismo en la expresión «sujeto individual». Y no sólo por el concepto kantiano de «sujeto trascendental» con todas sus derivaciones idealistas (...). «Individuo» es un concepto por sí mismo demasiado genérico, de modo que depende de la perspectiva de individuación desde la que se recorte o construya. Sin explicitar esta referencia, es absolutamente indeterminado («vago»). *Individuo* no es, pues una sustancia (la *sustancia o entidad primera* de Aristóteles), sino que depende de operaciones de individuación. Dicho más directamente: los individuos orgánicos lo somos (...) mediante (o gracias a) nuestra operatividad subjetual. Sin el «vivir» operatorio, nos disolveríamos en otros tipos de unidades individuales⁷¹⁰.

Si esto es lo que ocurre en la relación del cuerpo viviente con el medio, esta segunda *Abhebung* o este segundo hiato modifica correspondientemente su relación consigo mismo. Así, no se trata ya sólo de que el cuerpo viviente, al abrir distancias en su medio, haya tomado también distancia respecto de su cuerpo en cuanto que cuerpo meramente dado en relaciones por contacto, sino que ahora, al oponerse al medio como un todo, el cuerpo viviente *se ha opuesto también a su cuerpo como un*

⁷⁰⁸ Cf. H. Plessner, *Stufen*, p. 125 (entre otros lugares).

⁷⁰⁹ El animal es en efecto un individuo en sentido propio, a diferencia de lo que ocurre con la planta, cuya falta de individualidad se pone de manifiesto —como hace notar Plessner— en la frecuente posibilidad de injertarla o de esquejarla. Cf. *ibid.*, p. 220.

⁷¹⁰ T. R. Fernández, «Sobre la historia natural del sujeto», p. 98. En el subapartado 2.4, como ya hemos indicado anteriormente, volverá a aparecernos esta idea del sujeto individual.

todo, convirtiéndose con ello, como afirma Plessner, en un mismo reflexivo o en un sí («*ein rückbezugliches Selbst oder ein Sich*»⁷¹¹). De esta manera, al animal no sólo se le hacen objeto las realidades del medio entorno entre medio de las cuales actúa, sino que vivencia también su propio cuerpo —el cual se convertiría con ello en un *Leib*⁷¹²—.

Esta relación entre el cuerpo y el medio puede conceptuarse en los términos de la idea de *co-presencia a distancia*, desarrollada por Fuentes a partir del concepto de *relaciones a distancia* de Egon Brunswik⁷¹³. Así, la propia subjetividad corpórea vivenciada en acción consiste en las co-presencias existentes entre las diversas partes del propio cuerpo viviente, en cuanto que éstas a su vez se co-presentan a los diversos estratos del medio entorno, a su vez mutuamente co-presentes. Con ello se pone de manifiesto que la capacidad cognoscitiva del sujeto viviente se encuentra siempre acompañada con la propia morfología motora —que es la que le permite en efecto desplazar la totalidad de su cuerpo en el medio y elevarse así de él en el sentido de esa segunda *Abhebung*—; dándose a su vez ambas capacidades siempre por referencia tanto al propio cuerpo como a las distancias que se perciben y que se recorren en el medio circundante.

Ahora bien, como se recordará, hemos supeditado esta deducción de los dos tipos de seres vivos a partir de la idea de la distancia a la deducción previa, a partir de esta misma idea, de la necesidad de que todo ser vivo esté compuesto de partes. De ello vamos a ocuparnos a continuación. Así, vamos a ver que el *sujeto actuante* que abre activamente distancias en su medio entorno debe ser necesariamente un *sujeto orgánico*. Será esta deducción la que nos permita finalmente comprender el *carácter irreductible de la acción orgánica*. Así, como ahora veremos, la acción que el sujeto (o protosujeto) actuante lleva a cabo —en cada caso— en su medio *dispone o varía* las propias relaciones por contacto que tienen lugar en su cuerpo en cuanto que materia física, lo cual a su vez sólo puede tener lugar en virtud de su carácter organizado. Según ha argumentado J. B. Fuentes, la conceptualización más adecuada de esta relación se encuentra en la fórmula aristotélica según la cual *el acto* (identificado con el alma) *es anterior a la potencia*

⁷¹¹ H. Plessner, *Stufen*, p. 238.

⁷¹² Cf. *ibid.*, pp. 230-231. En todo caso, los análisis concretos de Plessner difieren de los que estamos haciendo aquí. Debemos sin embargo renunciar a cualquier apropiación crítica sustancial que vaya más allá de la muy limitada que hemos hecho del concepto de posicionalidad, sin perjuicio de que vayamos a volver a basarnos en Plessner en el próximo apartado (en particular, en su interpretación de los experimentos de Wolfgang Köhler con chimpancés).

⁷¹³ Cf. E. Brunswik, *El marco conceptual de la psicología*, trad. e introd. J. B. Fuentes, Madrid, Debate, 1989, así como la introducción de Fuentes a esta obra, antes referida.

(identificada con el cuerpo)⁷¹⁴. Por ello, en el próximo subapartado reconstruiremos asimismo brevemente, partiendo de Fuentes, el núcleo básico de la concepción aristotélica del organismo viviente.

2.3. La anterioridad del acto respecto de la potencia: el carácter irreductible de la acción orgánica

Según hemos visto hasta ahora, el sujeto viviente se abre paso en su medio variando o modificando el modo como las relaciones por contacto se imponen sobre él —pudiendo llegar a abstraer perceptivamente la misma variabilidad en el caso de los organismos sensomotores—. Ahora bien, lo que hasta ahora no habíamos destacado es el hecho fundamental de que, en cuanto que dicha variación de las relaciones por contacto consiste en abrir un camino que conduce a alguna zona del medio que se encuentra distante, *ha de ser ella misma variable* —y, por tanto, innovadora—, *pues las distancias, como tales, pueden ser recorridas de diversas maneras*. Precisamente, la univocidad del camino sólo tiene sentido en las relaciones por contacto, mientras que la distancia supone la apertura de la posibilidad de muchas y variadas rutas de acción para salvarla —o para fracasar en el intento—.

Ahora bien, esta variabilidad en la actividad conjugada de abrir y recorrer distancias en su entorno supone que el sujeto viviente tampoco puede tener cualquier clase de cuerpo. En efecto, para poder variar la unilateralidad con que las relaciones por contacto del medio físico envolvente se imponen sobre su cuerpo, *el sujeto viviente debe así mismo poder variar las propias relaciones por contacto que tienen lugar en su cuerpo en cuanto que materia física*. Esto es posible en cuanto que el sujeto viviente, como hemos visto antes, al abrir distancias en su medio entorno, toma también distancia respecto de su propio cuerpo en cuanto que cuerpo dado en las meras relaciones por contacto —poniéndose con ello en ese «punto central» inespacial del que hablaba Plessner—.

Pero si el cuerpo fuera de una sola pieza o estuviera formado de muchas piezas iguales, únicamente podría moverse de *una* manera, lo que supone tanto como decir que seguiría sometido a la unilateralidad de las relaciones por contacto y que, por ende, no podría abrir distancias en su medio. Por ello, como ya viera Aristóteles, el cuerpo del ser vivo tiene que estar compuesto de *partes múltiples y heterogéneas* que, a su vez, deben estar *organizadas*, en cuanto que deben funcionar de una manera unitaria o global —orientada a una acción común en el medio—. De este modo, la actividad específica en que consiste la vida determina el tipo de

⁷¹⁴ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», esp. pp. 52-60.

cuerpo capaz de llevarla a cabo⁷¹⁵. En el *De anima*, el alma es estrictamente sinónima de la actividad vital, y configura el *acto* como *enérgeia* o *entelécheia* del ser vivo, siendo así *anterior* al cuerpo, el cual constituye la *potencia*.

El hilemorfismo biológico aristotélico, en cuanto que aplicación de la distinción entre la materia y la forma al caso particular de los seres vivos, se caracteriza en efecto por la identificación del alma con la actividad en que consiste la vida misma. Así, el alma sería la puesta formal en acto del cuerpo del ser vivo en cuanto que materia que es potencia de dicha puesta formal en acto. Un pasaje especialmente significativo a este respecto es el siguiente:

Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo⁷¹⁶.

Dado que la *forma específica (êidos)* es en Aristóteles *acto* como *enérgeia*⁷¹⁷, si el alma es la forma específica de un cuerpo *que en potencia tiene vida*, entonces el alma es la vida. Esto se ve confirmado en la segunda parte de la cita, al afirmarse que el alma es la entelequia del cuerpo.

En su introducción a su edición de este tratado aristotélico, Tomás Calvo apunta sin embargo otras dos posibles interpretaciones que también tienen apoyo textual. Una consideración crítica de las mismas nos permitirá precisar la concepción del organismo que se vincula a la idea de distancia, la cual se encuentra muy próxima a la concepción aristotélica en la interpretación según la cual el alma y la vida se identifican.

Pues bien, en primer lugar, según Calvo, «no sólo cabía la posibilidad de reducir el alma al acto identificándola con la vida, sino que cabía también la posibilidad de reducirla a la potencia identificándola con la capacidad del organismo para vivir»⁷¹⁸. El pasaje que Calvo toma como referencia se encuentra el libro II, capítulo 1, en las líneas 412b17-413a3, pero aquí lo tomaremos en consideración desde algunas líneas antes y hasta algunas líneas después, a saber: desde 412a23 hasta 413a10. El pasaje comienza de la siguiente manera:

⁷¹⁵ Por ello afirma Aristóteles que el alma se da «en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad (...). Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada» (*Acerca del alma*, II 2, 414a21-29). Como enseguida veremos, Aristóteles considera que este determinado tipo de cuerpo es un «cuerpo natural organizado» (*Ibid.*, II 1, 412b5).

⁷¹⁶ *Ibid.*, 412a20-23

⁷¹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX 8, 1050a35-1050b2.

⁷¹⁸ T. Calvo, «Introducción», en Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 97-130 (aquí 114). Esta interpretación, según nos informa Calvo, es la que más éxito habría tenido en la escuela aristotélica primitiva.

Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla⁷¹⁹.

De este modo, Aristóteles introduce tres términos en el esquema de potencia y acto: el cuerpo sería potencia respecto de un acto doble —el alma y la vida—, en el cual, a su vez, se distinguiría una potencia —el alma, comparable a la ciencia— y un acto —la vida, comparable al teorizar—. Sin embargo, en la medida en que en la teoría aristotélica la materia, que en este caso es el cuerpo, *es ya la potencia*, esta operación no puede por menos que resultar sorprendente. La clave para explicarla la encontramos en los propios términos con los que se ha establecido la analogía: la ciencia y el teorizar. Pues, en efecto, *para el caso específico del alma intelectual*, como ha mostrado Fuentes⁷²⁰, Aristóteles rompe la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo al considerar que, puesto que el intelecto «intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad»⁷²¹. De donde Aristóteles deduce que «sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo»⁷²² y que, por tanto, «la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable»⁷²³. En vista de que, por otra parte, es imprescindible suponer una capacidad individual como potencia del acto de inteligir —dado que se trata aquí del alma intelectual que cada hombre tiene, que por tanto jamás tiene en acto el conocimiento pleno—, Aristóteles ha de introducir su conocida distinción entre el intelecto paciente y el agente⁷²⁴.

Es esta confusión derivada de la aplicación del esquema «cuerpo humano/intelecto paciente/intelecto agente» al organismo viviente en general la que se traslada luego al resto del pasaje. Aristóteles afirma que «si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado»⁷²⁵. Esto lo conduce a establecer una analogía entre las «partes del cuerpo», en particular el ojo, y la «totalidad del

⁷¹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, II 1, 412a23-27.

⁷²⁰ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», pp. 64-65.

⁷²¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, III 4, 429a17-23.

⁷²² *Ibid.*, 429a24-25.

⁷²³ *Ibid.*, 429b476.

⁷²⁴ *Cf. ibid.*, III 5.

⁷²⁵ *Ibid.*, II 1, 412b4-6.

cuerpo viviente»⁷²⁶. Pero toda analogía, como relación de mera similitud o semejanza, supone siempre la existencia de aspectos diferenciales, y son éstos los que se confunden como consecuencia del modo como el pasaje ha comenzado distinguiendo entre dos supuestos sentidos de la palabra entelequia; la ciencia y el teorizar.

En efecto, partiendo de la comparación entre «un instrumento cualquiera — por ejemplo, un hacha—»⁷²⁷ y el ojo, Aristóteles establece la siguiente analogía con el alma y el cuerpo:

La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo⁷²⁸.

De este modo, como se ve, Aristóteles vuelve a introducir de una manera sorprendente tres términos en el esquema dual de potencia/acto, al distinguir la «potencia del instrumento» implícitamente de la materia que el hacha es; o la pupila, concebida como la *materia*, de la *capacidad* de ver (vista), siendo el acto la visión. En este sentido, Tomás Calvo explica este pasaje de la siguiente manera:

El ojo se define por la capacidad de ver (vista) y el hacha por la capacidad de cortar: tales capacidades o potencias constituyen su esencia. Análogamente, señala Aristóteles, el viviente se define por su capacidad de vivir, siendo ésta su esencia, es decir, su alma. El párrafo ofrece el mismo paradigma para los tres casos: a) instrumento de hierro (=materia)/capacidad de cortar (=eîdos)/acto de cortar; b) pupila (=materia)/capacidad de ver, vista (=eîdos)/visión, y c) cuerpo (=materia)/capacidad de vivir (=eîdos)/actividad o funciones vitales⁷²⁹.

Ahora bien, la cuestión es que el caso del ojo no es *en modo alguno* comparable de manera irrestricta al caso de la totalidad del cuerpo, pues el ojo no es una entidad individual que tenga por sí misma la capacidad de ver y cuyo acto sea la visión, sino que quien ve es el animal. Así, el ojo es una parte de la totalidad del cuerpo en cuya materia radica su propia potencia —la vista—, si bien únicamente en cuanto que englobada en esa totalidad del cuerpo. Por su parte, *la visión* —en cuanto que acto— sería una «parte» del alma; y así afirma en efecto Aristóteles más adelante que «la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo»⁷³⁰. De este modo, en la medida en que las distintas funciones vitales o

⁷²⁶ Cf. *ibid.*, 412b18-413a5.

⁷²⁷ *Ibid.*, 412b11-12.

⁷²⁸ *Ibid.*, 412b27-413a4.

⁷²⁹ T. Calvo, «Introducción», p. 115 (en nota al pie).

⁷³⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, II 1, 413a6-7.

«partes del alma» se encontrarían englobadas en el alma en cuanto que *entelequia primera*, las potencias correspondientes a las distintas partes del cuerpo *no tendrían por qué estar todas simultáneamente en acto* —como ocurriría por ejemplo con la vista durante el sueño—.

Según esta posible interpretación de la relación entre el alma como entelequia «primera» y los actos segundos de las distintas partes del cuerpo, Aristóteles estaría manteniendo la prioridad funcional del todo frente a las partes sin caer por ello en clase alguna de vitalismo sustancialista, pues el alma no sería otra cosa que el funcionamiento unitario de las distintas funciones vitales particulares, algunas de las cuales pueden por su parte no estar en un determinado momento en acto. De este modo, el alma sería el acto del cuerpo —como materia que es potencia—, mientras que cada función vital sería el acto de una parte del cuerpo, pero únicamente en cuanto que funcionalmente integrada en la totalidad del funcionamiento orgánico⁷³¹.

Para Calvo, sin embargo —en la interpretación por la que él finalmente opta—, «Aristóteles no lleva a cabo la desustancialización del alma». Así, el carácter sustancial del alma se pondría de manifiesto en el hecho de que, en la concepción aristotélica de los seres vivos, acabaría prevaleciendo «la imagen tradicional del cuerpo como órgano, como instrumento del cual el alma se sirve»⁷³². Pero lo cierto es que la concepción del cuerpo como instrumento o, más concretamente, de las distintas partes-órganos del cuerpo como medio del alma, no tiene por qué implicar en modo alguno una concepción sustancialista⁷³³. En palabras de Fuentes:

El alma aristotélica en modo alguno debe ser entendida como si fuese una entidad previa o subyacente a las operaciones corpóreas que «animase» desde fuera dichas operaciones y que por ello se sirviese instrumentalmente de los órganos del cuerpo para sus presuntos fines propios, puesto que precisamente esos fines deben ser identificados sin residuo con los fines de las propias acciones de los órganos del cuerpo, que de este modo actuarían, sin duda, como

⁷³¹ Fuentes ha comparado esta concepción aristotélica del organismo con la correspondiente de Egon Brunswik, para quien cualquier estructura orgánica constituye una totalidad de partes múltiples y heterogéneas que funcionan de una manera *concertada y vicaria* en aras de un logro funcional común, de suerte que es siempre posible algún margen de intersustitución funcional del funcionamiento de cada una de ellas con respecto a ese logro común. Cf. J. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 54.

⁷³² T. Calvo, «Introducción», pp. 116-117. Así, en un pasaje que nos proporciona Calvo, afirma Aristóteles: «y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo» (*Acerca del alma*, I 3, 407b25-27).

⁷³³ Tampoco es así para H. Plessner. Cf. *Stufen*, pp. 165-171.

órganos o instrumentos, pero instrumentos de los fines de la propia actividad orgánica, en la cual actividad final consistiría enteramente el alma⁷³⁴.

Desde la conexión que hemos establecido entre el carácter *actuante* —de apertura de distancias en su medio entorno— y el carácter *orgánico* del sujeto viviente, esta condición de instrumentos de las partes-órganos del cuerpo se presentaría como sigue: en la medida en que, como sabemos, las distancias se salvan con la *incorporación* de otros cuerpos, el fin (propósito o intención) que el sujeto viviente persigue al abrir y salvar distancias en su medio no es otra cosa que *su propio cuerpo*, pero no en cuanto que cosa física —pues recordemos que al abrir las distancias el sujeto viviente también *ha tomado distancia* respecto de su cuerpo como cosa física—, sino en cuanto que el cuerpo que es en la actividad de salvar las distancias, o sea, en cuanto que organismo —pues, como hemos visto al comienzo de este subapartado, el cuerpo que abre distancias es necesariamente un cuerpo orgánico—. Ahora bien, al mismo tiempo, el organismo sólo es lo que es precisamente en virtud de su actividad de abrir y salvar las distancias en su medio entorno. De este modo, *cada parte-órgano, e incluso el cuerpo orgánico como un todo, es el medio para un fin: el sujeto actuante*, el cual abre y salva distancias en su medio con el fin de mantener su cuerpo orgánico y poder, de esa manera, seguir salvando distancias⁷³⁵. Por ello, el alma, en cuanto que la actividad vital del cuerpo viviente, es en efecto *entelécheia*, esto es, una actividad que es un fin en sí mismo, pero siempre que por tal se entienda la actividad que el sujeto orgánico lleva a cabo *en su medio*; concepción que está ya potencialmente contenida en Aristóteles, habida cuenta de la vinculación que establece entre la vida y la nutrición⁷³⁶.

Esta condición de «instrumento» del cuerpo orgánico respecto del sujeto actuante se sustancia en la fórmula aristotélica según la cual *el acto es anterior a la potencia*. La anterioridad del acto respecto de la potencia supone, por una parte, una *irreductibilidad de la acción orgánica a la estructura morfológica corporal* en cuanto que concebida —en el sentido de un reduccionismo geneticista o también neurofisiológico— como una estructura que determina unívocamente las acciones.

⁷³⁴ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 52.

⁷³⁵ De este modo, según todo lo que hemos visto hasta aquí, los seres vivos, sin la necesidad de un hacedor externo que los ponga o disponga de una determinada manera, están *dispuestos con relación a su entorno* y, por lo mismo, están dispuestos «en ellos», en cuanto que constituyen una *estructura disposicional* de partes que se organizan en un todo. A su vez, ambos sentidos de la disposición se encuentran vinculados por la idea de fin, el cual, a diferencia de lo que ocurre con las cosas que son dispuestas por un hacedor externo, aquí es inmanente: el fin (el propósito o la intención) que en cada caso el organismo persigue en su acción orgánica en el entorno (salvar una determinada distancia) y la finalidad que, en función de ese fin, preside la organización de las partes y el todo, que no es otra que el propio mantenimiento de la forma orgánica.

⁷³⁶ Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, II 4.

A su vez, esta irreductibilidad del acto respecto de la potencia se asienta, frente al reduccionismo fisicalista —al cual tendencialmente aspira toda forma de reduccionismo cientificista—, sobre la previa *irreductibilidad de la acción a las relaciones por contacto*.

La irreductibilidad de la acción orgánica a las relaciones por contacto y, por ende, la imposibilidad de una explicación suficiente de dicha acción en los términos de la física, se funda en el carácter de apertura de distancias en el medio entorno que caracteriza a dicha acción, una apertura de distancias que se produce, como hemos visto, mediante una variación o modificación de la de otra manera unilateral imposición de las relaciones por contacto, variación que al propio tiempo, en virtud de las distintas posibles rutas de acción que la propia distancia abre, tiene un carácter en sí mismo variable y, por ende, innovador. A su vez, esta variación de las relaciones por contacto en el medio sólo podía tener lugar, como hemos visto, a través de la variación de las *propias* relaciones por contacto que tienen lugar en el cuerpo viviente, la cual sólo es posible en virtud de su carácter orgánico. De este modo, *es cada acción determinada consistente en abrir y recorrer una distancia la que dispone en cada caso al cuerpo orgánico de una determinada manera* —lo que también podría expresarse, si se quiere, entendiendo que el alma como entelequia primera, que es la acción en el medio, utiliza como instrumento al cuerpo orgánico—.

Esta anterioridad del acto respecto de la potencia no obsta para que el cuerpo orgánico, por su carácter material, sea siempre, evidentemente, una estructura material *determinada* y no, desde luego, una pura potencialidad vacía que pueda dar de sí cualquier acción. Esto no significa, sin embargo, en modo alguno, que el cuerpo determinado que en cada caso a un ser vivo le haya tocado «en gracia» restrinja o coarte su «libertad» de acción en el medio o su capacidad de innovación, sino que precisamente *sólo gracias a que tiene un cuerpo* —que forzosamente tiene que ser en cada caso un cuerpo *determinado*— puede el sujeto viviente ser «libre». Pues, en efecto, si el sujeto viviente puede actuar en el medio abriendo distancias y recorriéndolas —de una manera a su vez siempre abierta, en virtud de la propia distancia, a la posibilidad de la variación en el modo de hacerlo—, esto sólo es posible *en virtud de la variación de las propias relaciones por contacto existentes en él mismo en cuanto que cuerpo orgánico*, de suerte que sólo gracias a que tiene ese cuerpo material puede actuar innovadoramente en su medio. Es en este preciso sentido en el que puede decirse que el cuerpo es *potencia*.

Con esto, la concepción aristotélica de la relación entre la materia y la forma o entre la potencia y el acto se revela como la mejor conceptualización posible de la relación entre lo «innato» y lo «adquirido»:

Resulta, entonces, que el bagaje morfológico hereditario de un organismo — también del más simple—, lejos de predeterminar mecánicamente su acción, es el que justamente *le capacita* para que su acción pueda ser siempre en algún grado *tentativa y variante*, o sea, *adquirida*. Y entonces podremos comprender el carácter conceptualmente equívoco de los diversos y frecuentes cálculos en términos de *porcentajes* de los componentes «hereditarios» y «adquiridos» de la acción orgánica, a la vez que podemos percatarnos de que la única posible concepción adecuada de dicha cuestión es precisamente la proporcionada por las ideas aristotélicas de «materia», en cuanto que «potencia», y de «forma» y «fin», en cuanto que «puesta en acto» de dicha potencia. Pues toda acción orgánica es, en efecto, hereditaria en cuanto que inexorablemente dependiente de sus condiciones morfológicas hereditarias de posibilidad —o sea, del «cuerpo-materia» aristotélicos en cuanto que «potencia»— y a la vez es, en otro respecto, íntegramente adquirida *en cuanto que acción*, o sea en cuanto que «puesta formal en acto» siempre virtualmente tentativa y variable de aquella «potencia»⁷³⁷.

Del mismo modo, cualquier explicación de una acción orgánica que lo sea en términos de las relaciones por contacto existentes entre las moléculas orgánicas *únicamente estará dando cuenta de la causa material*, a la que dicha acción jamás podrá reducirse. Así, como ya viera claramente Aristóteles, el físico no es ni «el que habla acerca de la materia ignorando la definición» ni el que «habla solamente de la definición», sino «el que lo hace a partir de lo uno y lo otro», de suerte que la ira, por ejemplo, se explicaría tanto por «la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón» como por el «deseo de venganza o de algo por el estilo»⁷³⁸.

De esta manera, junto con la causa material, sería preciso asimismo considerar, en la explicación de cualquier fenómeno viviente, la causa formal —y final—, o sea, la propia acción orgánica en cuanto que funcionamiento formal y final del sujeto viviente en su medio. Ahora bien, en la medida en que esta acción está dada en un medio de distancias, la causa formal es una causa que sólo nos es accesible porque también nosotros actuamos, en cuanto que seres vivos, en un medio semejante. En este sentido, como ha argumentado Fuentes, la biología, sin perjuicio de ser una ciencia que requiere del conocimiento de la causa material y de las relaciones por contacto, debe ser también, con todo, una *ciencia de la superficie o de las apariencias*:

⁷³⁷ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 56-57.

⁷³⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, I 1, 403a25-b15.

La biología es (...) una «ciencia de superficie», es decir, una ciencia cuya *clave explicativa esencial*, y precisamente en cuanto que sus *explicaciones* han de ser inexorablemente *funcionales*, reside precisamente en la *acción orgánica* (...), esa acción que se despliega *inmediatamente* entre medias de sus quehaceres medioambientales y que por ello es a su vez *inmediatamente* accesible a la acción y la experiencia de otros organismos, entre ellos los propios biólogos que la estudian. En la acción en general, y de un modo aún más inmediato y manifiesto en la actividad conductual, reside la clave explicativa esencial, en cuanto que funcional, de la biología, puesto que la acción y/o la conducta, consideradas como actividad totalizadora unificada orgánica, constituyen justamente, como hemos visto, el «acto primero» o «entelequia» del ser vivo, o sea su «alma» misma, y por tanto su «naturaleza», «forma», «entidad» o «esencia» (aristotélicas)⁷³⁹.

Aquí es donde radica el carácter hermenéutico de la biología —al que ya nos hemos referido en sucesivas ocasiones—, si bien este carácter depende a su vez de nuestra capacidad de ponernos en el lugar de los otros seres vivos *en cuanto que sujetos* —incluso en el caso de las plantas, a las que sin embargo sólo podemos reconocerles una condición proto-subjetiva—; capacidad que se funda ya, como veremos en el próximo apartado, en la «tercera posición».

La biología mecanicista, por su parte, intentará evitar esta conclusión, pues una «ciencia de superficie» que entienda que la acción orgánica no es un mero subproducto de lo corporal no cumple con el modelo de la ciencia establecido por la mecánica clásica, que se da la mano con la posibilidad de la predicción y del control. Aceptar que la innovación o la novedad no es un mero subproducto de lo corporal, sino algo *hecho* por el propio sujeto orgánico individual, supone aceptar una suerte de «libertad» también en los seres vivos, que se opone así a lo que se entiende por ciencia. Pero sólo si se defiende esta «libertad» de la acción orgánica individual, dotándola además de un recorrido evolutivo —lo que se consigue gracias a la interpretación que de la teoría de la «selección orgánica» de Baldwin han hecho, entre otros, T. R. Fernández y J. C. Sánchez—, es posible llegar a comprender la especificidad del ser humano sin dejar a la zaga su cuerpo⁷⁴⁰.

⁷³⁹ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 62.

⁷⁴⁰ Una concepción de la evolución como la baldwiniana —en realidad, ya la de Darwin, al menos cuando no se interpreta en sentido mecanicista— abre en efecto la posibilidad de evitar el «salto metafísico» del animal al hombre: «A finales del XIX existían razones profundas para ensayar esta postura. La dualidad más honda de la edad Moderna, la que Kant heredó de Descartes y no supo disolver, ésa que establece que la naturaleza, incluyendo los organismos, es “mecánica” y sin embargo los seres humanos estamos dotados de sensibilidad, inteligencia y voluntad (libertad), no era una salida muy consistente a partir de Darwin —y no lo es hoy, aunque siga a la base de perspectivas “kantianas” como la de Mayr (1976, cap. 26), así como de buena parte de la ontología neodarwinista y cientifista—. La transición de la evolución animal al hombre se volvía, así, un salto metafísico». J. C. Sánchez & J. C. Loredó: «Psicologías para la evolución. Catálogo y crítica de los usos actuales de la Selección Orgánica», *Estudios de*

2.4. La anterioridad del acto respecto de la potencia en la evolución: la Teoría de la Selección Orgánica

Una interpretación plenamente mecanicista de la teoría de la selección natural de Charles Darwin⁷⁴¹ —a la que tiende toda forma de reduccionismo geneticista—, llevada al límite, concebiría la evolución como el resultado de la interacción puramente mecánica, a lo largo de las generaciones, entre las moléculas orgánicas de los seres vivos y las entidades físico-químicas del medio. Así, esta teoría no sabría concebir el medio entorno que selecciona a los organismos de otra manera que como el «medio» que se revela a la mirada de las ciencias estrictas físico-químicas, mientras que, *correlativamente*, las acciones individuales de los organismos se entenderían, en términos mecanicistas, como propiedades resultantes de las interacciones entre las moléculas orgánicas; y, por ende, como un subproducto de lo filogenético —en cuanto que el cuerpo se hereda de los progenitores—⁷⁴². Es esta doble reducción conjugada la que despoja de manera efectiva al sujeto orgánico *individual* de toda eficacia evolutiva: la acción orgánica individual, lejos de disfrutar de algún tipo de «libertad», estaría mecanicistamente determinada por las moléculas orgánicas, de suerte que cualquier posible modificación en ella sería el mero producto de una modificación previa en la filogenia. De este modo, dado un determinado medio, el individuo estaría predestinado *de antemano* a la condena o a la salvación, no teniendo *nada que hacer* en cuanto que individuo. En palabras de José Carlos Sánchez y Tomás R. Fernández:

Si el grado de adaptación, o la probabilidad de supervivencia, está genéticamente dado (incluyendo las pautas de comportamiento como fenotipo), los individuos, por así decirlo, están ya, de entrada, seleccionados, y su papel en el proceso selectivo es nulo. Como mucho, la parte de adaptación que les corresponde es cumplir con su destino⁷⁴³.

Psicología, 26/1 (2005), 105-126 (aquí p. 110). La obra citada de E. Mayr es: *Evolution and the Diversity of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

⁷⁴¹ Expuesta en su célebre obra *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London, John Murray, 1859 / *El origen de las especies*, Madrid, Espasa-Calpe, 2010.

⁷⁴² «[L]a idea actualmente generalizada de Selección Natural, la propia de la Teoría Sintética (...) intenta dar una visión completa de la evolución como proceso mecánico que se agota en la corporeidad, en la escala de la materia como objeto físicoquímico, genético, ambiental. Valga como ejemplo límite la conocida definición de evolución como “cambio de frecuencias génicas en las poblaciones” (Dobzhansky, Ayala y otros, 1980, p. 10)». T. R. Fernández & J. C. Sánchez, «Sobre el supuesto mecanicismo de la “selección natural”: Darwin visto desde Kant», *Revista de Historia de la Psicología*, 11/1-2 (1990), pp. 17-46 (aquí p. 22). La referencia completa de la obra citada es: T. Dobzhansky *et al.*, *Evolución*, Barcelona, Omega, 1980.

⁷⁴³ J. C. Sánchez & T. R. Fernández, «Reconsideración histórica de la selección natural», *Revista de Historia de la Psicología*, 11/3-4 (1990), pp. 517-528 (aquí p. 519).

En la concepción de la evolución sistemáticamente contrapuesta a esta interpretación mecanicista de Darwin, a saber, la teoría de la evolución de Lamarck⁷⁴⁴, el principio de variación reside en la ontogenia, siendo la acción orgánica individual en este sentido «libre» o innovadora. Las modificaciones comportamentales del organismo tienen consecuencias sobre su cuerpo, que luego se heredan en la descendencia. De esta manera, serían las acciones individuales de los organismos a lo largo de las generaciones las que irían *guiando o dirigiendo* la propia evolución de la especie.

Ahora bien, la representación de que, una vez rebatido el postulado lamarkiano de la herencia de los caracteres adquiridos, no quedaría ya otra salida que una concepción puramente mecanicista de la evolución es sencillamente falaz: lo único que Weismann puso de manifiesto fue —a lo sumo— la imposibilidad de que los caracteres adquiridos en el propio cuerpo del progenitor se heredaran en su descendencia⁷⁴⁵ y no, en manera alguna, que la acción orgánica individual constituyera un mero subproducto de lo filogenético ni que el «medio» que supuestamente «selecciona» los rasgos orgánicos que mejor «se le» adaptan fuera un medio que pudiera explicarse suficientemente en términos fisicalistas.

La relación a partir de la cual se hace concebible la evolución —supuesta la variación filogenética— no es una relación entre un cuerpo cuya acción sea la propiedad resultante de las interacciones entre las moléculas orgánicas y un medio entendido en términos físico-químicos, sino que consiste más bien en la relación entre el individuo que, a partir de su potencia corporal —en el sentido antevisto—, actúa siempre innovadoramente en su medio y este medio en lo que es para la propia acción orgánica que abre distancias en él —y sólo por ello puede resultar innovadora—. Pues bien, según sostienen, entre otros autores, Tomás R. Fernández y José Carlos Sánchez, sólo cuando no se relega al olvido la psicología genética de Baldwin puede reconocerse el carácter intrínsecamente innovador de la acción orgánica individual como un elemento irrenunciable del conocido como «efecto Baldwin».

La teoría de la selección orgánica de James M. Baldwin⁷⁴⁶ consiguió establecer, reconociéndole con ello su *parte* de verdad a Lamarck⁷⁴⁷, un puente entre

⁷⁴⁴ Cf. J. B. Lamarck, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Paris, Dentu, 1809 / *Filosofía zoológica*, Barcelona, Alta Fulla, 1986.

⁷⁴⁵ Cf. A. Weismann, *Studien zur Descendenz-Theorie*, 2 vols., Leipzig, W. Engelmann, 1875-76.

⁷⁴⁶ Cf. J. M. Baldwin, «A New Factor in Evolution», *The American Naturalist*, 30 (1896), pp. 441-451 y 536-553.

⁷⁴⁷ Su *parte* de verdad, porque Lamarck inclina la balanza completamente del lado de la ontogénesis, en detrimento de la filogénesis —frente a Baldwin, que busca un puente entre ambas—: «Lamarck y todos los que siguieron vías parecidas suponían que las actividades del organismo pueden llegar a transformarse en herencia, es decir, en instinto. De este modo son las

la ontogenia y la filogenia, al entender que *son los propios organismos los que, mediante una acción adaptativa repetida a lo largo de las generaciones —en virtud de la invención individual renovada o el aprendizaje social—, seleccionan aquellas variantes filogenéticas que coadyuvan a la realización de esa acción*. José Carlos Loredo nos propone el siguiente ejemplo: «Imaginemos (...) una especie de peces sometidos a una situación de escasez de alimentos. Algunos de ellos aprenden a cazar insectos en la orilla del mar durante las mareas bajas, con el riesgo de quedarse en callados. Otros aprenden a descender a mayores profundidades para capturar algún tipo de invertebrados, con el riesgo que conlleva el aumento de presión». Supongamos, a su vez, «que en esta especie surgen aleatoriamente mutaciones genéticas que favorecen la transformación progresiva de las aletas pectorales en patas y el estrechamiento del cuerpo». Estas mutaciones podrían aparecer espontáneamente en todos los miembros de la especie: tanto en los que han aprendido a ir hacia la orilla como en los que descienden a mayor profundidad. Sin embargo, los insectívoros en los que se expresen las mutaciones de las aletas en patas ejecutarán mejor su nueva acción y se reproducirán con más frecuencia, evolucionando a la larga hacia formas de vida anfibias. Por el contrario, en el caso de los peces que bucean a mayores profundidades su acción seleccionará las variaciones filogenéticas que favorezcan un estrechamiento del cuerpo, haciendo que el grupo evolucione hacia formas más planas⁷⁴⁸.

De esta manera, «el factor selectivo, aquello que decide quiénes sobrevivirán, no es el medio como tal, sino el comportamiento de los organismos»⁷⁴⁹: es la acción orgánica individual repetida a lo largo de las generaciones la que selecciona las variantes filogenéticas, *pero siempre que se entienda que esa acción tiene una entidad propia, esto es, que es innovadora por sí misma y no como un efecto de un cambio acaecido en la filogenia*.

En su reconstrucción crítica de los distintos «usos actuales» de la selección orgánica, Sánchez y Loredo han mostrado cómo la mayoría de los trabajos contemporáneos que utilizan la selección orgánica desatienden la *psicología genética*

peripecias ontogenéticas las que van marcando las rutas de la filogénesis, el proceso general adaptativo. Esta vía es a su vez, como se ve, demasiado fuerte, aunque en sentido contrario, ya que prácticamente hace depender a la filogénesis de la ontogénesis». T. R. Fernández & J. C. Sánchez, «Evolución y conducta: una propuesta metodológica», *Revista de Historia de la Psicología*, 11/3-4 (1990), pp. 505-516 (aquí p. 510).

⁷⁴⁸ J. C. Loredo, «La teoría de la selección orgánica de Baldwin y la escisión entre naturaleza y cultura», *Acción psicológica*, 3/3 (2004), pp. 187-198 (aquí pp. 188-189).

⁷⁴⁹ *Ibid.*

de Baldwin⁷⁵⁰, cuando, según estos autores, es sólo ella la que da justamente cuenta del carácter irreductible de la acción, convirtiendo así a la selección orgánica «en una teoría de la producción de novedades adaptativas y de su papel en la evolución»⁷⁵¹. Esta psicología genética dibuja una relación entre el ser viviente y el medio en la que se reconoce el carácter de *sujeto natural* del primero⁷⁵².

En el siguiente pasaje, en el que Sánchez y Loredó muestran los límites de la perspectiva epigenética —previamente alabada como una superación del dualismo entre el instinto y el hábito— por comparación con la psicología genética, se pone particularmente de manifiesto tanto la necesaria correlación entre el sujeto viviente y el medio en el que actúa —en cuanto que medio construido en esa acción— como —en virtud de la rectificación que se hace a la epigenética— el carácter de «entelequia primera» que la acción en el medio tiene respecto de los «actos segundos» de las distintas partes-órganos:

A nuestro juicio, la experiencia del organismo como un todo seguramente sigue siendo «especial», pues son los organismos los verdaderos agentes de la adaptación, las unidades de la especie. La selección orgánica está formulada a la escala del sujeto individual como nivel de selección. El fin normal del desarrollo consiste en la integración de subsistemas hasta el grado suficiente para producir un mínimo de autonomía, y corre paralela a la construcción de la realidad, a la

⁷⁵⁰ Cf. J. M. Baldwin, «Imitation: A Chapter in the Natural History of Consciousness», *Mind*, 3/9 (1894), pp. 26-55; *Id.*, *Mental Development in the Child and the Race. Methods and Processes*, Nueva York, Macmillan, 1906 (3ª edición).

⁷⁵¹ J. C. Sánchez y J. C. Loredó, «Psicologías para la evolución», p. 110.

⁷⁵² Según Tomás R. Fernández, este sujeto natural constituiría una naturalización del sujeto kantiano, mediante la sustitución de la actividad trascendental por una actividad u operatividad constructiva orgánica, corporal —la cual, como hemos visto en el subapartado 2.1, convierte al sujeto kantiano en un sujeto *individual*—. En su trabajo «Sobre la historia natural del sujeto», ya citado, T. R. Fernández, a partir de una valoración profunda y a la vez crítica de la obra de Robert J. Richards *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe* (Chicago, The University of Chicago Press, 2002), ha retrotraído la historia del sujeto natural hasta sus orígenes kantianos en la primera *Crítica*: «En los términos en que aparece (...) la idea kantiana de "sujeto" es absolutamente inestable. Algo hay en ella que nos dice que está mal definida: es necesario "anclarla" de algún modo para que no se auto-disuelva por disolución (fagotización) de su oponente dialéctico. Parece que nada la *contiene* para otorgarle una *consistencia* crítica. En manos de Kant, y a pesar de todo su rigor, no queda bien anclada por medio de la finitud que sobre la espontaneidad del sujeto parece imponer lo empírico, lo *dado*. Pues lo empírico es ello mismo evanescente por cuanto la instancia que *da* permanece en Kant desconocida, como puro postulado límite del propio sujeto, como *noumeno* (cosa-en-sí). (...) Pues bien, lo que podría llamarse "contención" del sujeto idealista kantiano ocurre mediante su *naturalización*, un proceso que ocurrirá en dos frentes (en realidad, dos caras de la misma moneda): el darwinismo y la Fisiología sensorial alemana del XIX. Esto es como afirmar que sólo un *sujeto orgánico* es capaz de alcanzar consistencia frente a un sujeto que ha sido definido *idealmente*» (T. R. Fernández, «Sobre la historia natural del sujeto», p. 87). Por lo que toca a la naturalización del sujeto kantiano en la «fisiología sensorial alemana del XIX» *vid.* J. C. Sánchez, T. R. Fernández & I. Loy, «La génesis de la intuición. Helmholtz y la naturalización del sujeto trascendental kantiano», *Revista de Historia de la Psicología*, 16/3-4 (1995), pp. 375-382.

definición de las «cosas» del mundo, *de modo que el organismo como un todo deviene un sujeto (natural) a la vez que empieza a crear distancia con las cosas-ahí*⁷⁵³.

En esta relación constructiva del sujeto con el medio, la *memoria* asume un papel fundamental, en cuanto que a través de ella «puede pensarse la estrategia inteligente, no como anticipación del futuro, sino como reordenación de las operaciones del pasado de acuerdo con las exigencias de cada situación»⁷⁵⁴. La memoria constituye la especificación a escala psicológica del concepto baldwiniano de *reacción circular*, que permite entender esta reordenación como un proceso progresivo de repetición *siempre variante* de pautas de actividad —«inicialmente basada en coordinaciones sensomotoras innatas»— *que parten en cada caso de los resultados anteriores* y que están supeditadas a la búsqueda de la satisfacción de una necesidad en el medio entorno⁷⁵⁵. Ya hemos ejercido un aspecto fundamental de esta idea —el de la *variación*— en la concepción de la vida que aquí hemos reconstruido, partiendo de Fuentes, a partir de la idea de la distancia. La memoria —que se nos volverá a aparecer en el próximo apartado, cuando analicemos la acción específicamente zoológica— constituye el momento de *variación* dado a la escala de las co-presencias a distancia; pero ya en la vida vegetativa⁷⁵⁶ —y en la propia fisiología de los organismos conductuales, aunque siempre de manera subordinada a la acción global— tiene lugar, como vimos en su momento, una reordenación de las relaciones por contacto en el medio que sólo resulta posible por intermedio de la variación de las propias relaciones por contacto existentes en el cuerpo orgánico; esto es, mediante una puesta a prueba incesante e incesantemente variante de la propia morfología corporal. La importante precisión que obtenemos ahora a partir del concepto de reacción circular de Baldwin es la de que esta variación no es azarosa, sino que se construye sobre la base de los resultados anteriores:

La repetición incluye variaciones que facilitan la exploración de nuevas dimensiones del objeto y afianzan un proceso de desarrollo definido por la complejidad progresiva de la propia reacción circular, la cual, de este modo, no se mantiene idéntica a sí misma, sino que se somete a un proceso de despliegue que incluirá la coordinación de diferentes reacciones circulares y la

⁷⁵³ *Ibid.*, pp. 122-123. Énfasis añadido.

⁷⁵⁴ J. C. Sánchez & T. R. Fernández, «Reconsideración histórica de la selección natural», p. 526.

⁷⁵⁵ Cf. J. C. Loredó & J. C. Sánchez, «Aproximación histórica al concepto de reacción circular», *Revista de Historia de la Psicología*, 27/2-3 (2006), pp. 259-267 (aquí p. 263).

⁷⁵⁶ Para Baldwin «la adaptación orgánica y la psicológica son equivalentes. No existe dualismo. No hay corte entre procesos fisiológicos y psicológicos. (...) La irritabilidad significa que el tejido vivo reacciona a los estímulos físicos de un modo funcional, al servicio de la supervivencia del organismo. Lo que hace Baldwin es subrayar que esto implica una pauta repetitiva —que no estereotipada— que sirve para regular la estimulación recibida». *Ibid.* p. 262.

subordinación de unas a otras —lo que constituye, así, la arquitectura del sujeto—⁷⁵⁷.

Desde un punto de vista crítico, la lección fundamental de Baldwin consiste en la exigencia de «impedir cualquier concepto que determine mecánicamente las actividades funcionales (psicológicas) desde la herencia (la filogenia) aunque sin librarse del factor hereditario»⁷⁵⁸. En sentido positivo, Baldwin ofrece, en su psicología genética, el concepto que articula ese delicado equilibrio entre el factor hereditario y las «actividades funcionales (psicológicas)»:

La actividad psicológica del organismo consiste siempre en poner a prueba una dotación genética para llevar a cabo en la competencia las funciones biológicas de adaptación. Los éxitos o fracasos (...) determinarán el cambio de las estrategias (el aprendizaje). Ocurre entonces que es la propia función psicológica, ontogenética, lo que se convierte en el principal factor selectivo, lo que ordena internamente y da sentido a las secuencias adaptativas filogenéticas⁷⁵⁹.

Desde la concepción de la vida a partir de la idea de la distancia, se mantendría ese equilibrio entre el factor hereditario y la acción ontogenética en cuanto que, como hemos visto, la *potencia corporal* (heredada) resulta en cada caso *dispuesta* en función de la acción del sujeto orgánico en su medio, en cuanto que «sujeto actuante». Simplemente tendríamos que *completar* —eso sí— esta concepción de la vida con el reconocimiento de las *necesarias modificaciones filogenéticas azarosas* que han de producirse para que, en su relación conjugada con la acción innovadora repetida a

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 263. Sobre la conexión entre el concepto de función y el de sujeto, que se realiza en la psicología genética de Baldwin, *vid.* también T. R. Fernández *et al.*, «El funcionalismo en perspectiva»; J. C. Sánchez, «Función y génesis. La idea de función en psicología y la especificidad del constructivismo», *Estudios de Psicología*, 30/2 (2009), pp. 131-149; y J. C. Loredó & J. C. Sánchez, «Neither Dichotomies nor Dualisms; Simply Genesis», *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 46/3 (2012), pp. 410-423.

⁷⁵⁸ T. R. Fernández y J. C. Sánchez han mostrado cómo la teoría de la selección natural de Darwin contiene ya, en su concepto de *lucha por la vida* —y por mucho que su autor se quisiera mecanicista—, un elemento de variación propiamente ontogenética. Así, el concepto de *selección natural*, creado por analogía con la *selección artificial*, no atribuye a La Naturaleza —personificándola, de algún modo— la capacidad de seleccionar a los individuos —como si ella pudiera disponer de criterios al modo de los agricultores o de los ganaderos—. Más bien, al tomar prestado de Malthus su concepto de *lucha por la vida*, Darwin habría exportado al ámbito del ser vivo en general las características propias de la acción humana. El concepto de *lucha por la vida* carece ciertamente de sentido cuando la adaptación se piensa como algo dado de antemano y de una vez por todas; pues, en tal caso, al organismo individual ya no le quedaría nada por hacer. La *lucha* implica, más bien, una pugna esforzada del organismo frente al medio, de cuyo éxito o fracaso depende su misma salvación. De este modo, en el concepto de *lucha* se haya implícita la idea de que el organismo tiene «en sus manos» su propia supervivencia, de manera que al extrapolar ese concepto malthusiano de *lucha por la vida* al ámbito orgánico, Darwin habría introducido en su teoría, inadvertidamente, un elemento de variación ontogenética, convirtiendo a los organismos en *seleccionadores de sí mismos*. *Vid.* T. R. Fernández & J. C. Sánchez, «Sobre el supuesto mecanicismo de la “selección natural”».

⁷⁵⁹ T. R. Fernández & J. C. Sánchez, «Evolución y conducta», p. 515.

lo largo de las generaciones, pueda hacerse concebible la transformación filogenética de la especie.

Al cabo de este necesario preámbulo biológico-filosófico —del cual no resultaba posible prescindir aquí, a pesar de que sólo pudiéramos ofrecer esta somera reconstrucción—, estamos por fin en condiciones de preguntarnos cómo *hubo de ser* la *acción innovadora* que hizo que un ser vivo sensomotor rompiera su circunscripción zoológica ingresando en una inmanencia abierta irrestrictamente universal. Esta acción tendrá por tanto que *partir* de las condiciones de la acción zoológica, para mostrar luego cómo éstas quedan *refundidas a una nueva escala*. De este modo, frente al planteamiento sociológico, que, al partir heurísticamente de una *díada* que *era ya* universal antes de la «llegada» del tercero, acababa atribuyéndole a este último la responsabilidad de la universalidad sin poder evitar que apareciera, al propio tiempo, como un supuesto prescindible, aquí partiremos de la ligazón absoluta al aquí-ahora de la acción individual zoológica para mostrar cómo su relativización se produce con su inserción en una interacción de estructura triposicional. Como ya hemos apuntado antes, hemos dejado la caracterización del espacio y el tiempo característicos de la acción zoológica para el próximo apartado —aunque dicha caracterización todavía forme parte, en sentido estricto, del preámbulo biológico-filosófico a la idea de tercera posición—, porque ese espacio y ese tiempo sólo aparecen como un «aquí-ahora» por contraste con el doblamiento del mundo en el *aquí-ahora* y el *afuera* que caracteriza a la interacción específicamente triposicional.

3. La idea antropológico-filosófica de la tercera posición

La conexión entre el campo simbólico y el campo mostrativo del lenguaje —según la terminología acuñada por Karl Bühler⁷⁶⁰— o incluso, más fundamentalmente, la existencia de ambos campos, se establece originariamente —en el sentido tanto del principio como del comienzo— en virtud de la remisión a lo que exista u ocurra en un *afuera*, en una *exterioridad* o en un *lugar distinto* ubicado más allá de lo dado en el aquí-ahora-(yo)⁷⁶¹. Sólo esta remisión al afuera hace posible que en el aquí-ahora exista algo como negativo, un hueco, un vacío o una ausencia; una ausencia que lo es de *un* algo que está por llegar. A su vez, y por lo mismo, sólo esta ausencia hace posible la indicación o señalación, verbal o gestual, de un esto presente. El afuera es el lugar de la conjetura, de la posibilidad en subjuntivo, de lo que pudiera ser o no ser. Por ello, una característica de los símbolos es el desplazamiento de la referencia, pero también la posibilidad de referirse a algo inexistente; así como, de la misma manera, en el concepto de algo no puede distinguirse la mera posibilidad de que ese algo exista de su existencia efectiva. Pero el afuera es un lugar en el espacio y en el tiempo en el que determinados entes concretos están —quizás o acaso— dados. En esta medida, podríamos decir que el «mundo de las Ideas» en sentido ontológico sólo es posible sobre la base de un «mundo de las Ideas» en sentido óntico, esto es, sobre la base de un doblamiento en el mundo de los entes⁷⁶².

⁷⁶⁰ Cf. K. Bühler (1965), *Teoría del lenguaje*, trad. J. Marías, Madrid, Alianza, 1985.

⁷⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 120 ss.

⁷⁶² Tal y como señalamos en la introducción general, en este último apartado de nuestro trabajo vamos a ensayar una reconstrucción del que entonces denominamos como el *núcleo mínimo o básico* de la idea de la tercera posición de Juan B. Fuentes. Basándonos en los trabajos de este autor —ya mencionados en ese momento—, realizamos una primera aproximación a esta idea en nuestro artículo «La tercera persona: una propuesta antropológico-filosófica delimitada frente al planteamiento sociológico» (propuesto para su publicación en diciembre de 2013), así como también, de forma más breve, en la comunicación «La espacialidad del ser humano: acerca de la apertura de los lugares» que presentamos el XI Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, celebrado en la Universitat Jaume I de Castellón del 14 al 16 de mayo de 2014 [Actas publicadas en S. París & I. Comins (eds.), *La interculturalidad en diálogo: estudios filosóficos*, Sevilla, Estudios Thémata, 2016, pp. 27-37. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B5thucQKJfc9amhBekRieWdxWHJGSTlOSVc4UERfRHc2RE9v/view>]. La reconstrucción de la idea de la tercera posición que ahora ensayaremos no sólo va a alcanzar un desarrollo más amplio de las cuestiones que ya se encontraban comprendidas en estos trabajos, sino que, sobre todo, va a precisarlas significativamente, introduciendo para ello nuevos desarrollos —y ello incluso aun cuando, como el lector apreciará, la presentación que aquí realizaremos seguirá siendo todavía embrionaria (aunque esperamos que suficiente para los fines del presente contexto)—. En buena medida, estos desarrollos y estas precisiones van a ser posibles gracias al análisis de la acción zoológica que llevaremos a cabo en el primer subapartado (3.1) —análisis que no hicimos en aquellos trabajos—, para el cual nos basaremos *íntegramente* en las interpretaciones confluyentes de J. B. Fuentes y de H. Plessner de algunas ideas clave de la teoría de la Gestalt y, muy especialmente, en la interpretación de H. Plessner de los experimentos de Wolfgang Köhler sobre la inteligencia de los chimpancés. Será, en efecto, a partir de estos análisis como podremos llegar a apreciar cómo, frente a la *imaginación solo sensible del animal* —dependiente del medio abstracto-sensible en el que tiene lugar su acción individual—, la «interacción entre ausentes» —o interacción triposicional— constituye la

3.1. El aquí-ahora de la acción individual zoológica

3.1.1. Aquí y ahora

El *aquí y ahora* en el que el yo habla y actúa sólo se establece sobre el trasfondo del *afuera*, del que el resto de los seres vivos carecen. En esta medida, únicamente podemos decir que los animales se encuentran absolutamente ligados al aquí-ahora cuando los comprendemos como viviendo en la unilateralidad de uno de los dos ámbitos en los que nuestra acción tiene lugar. Esta circunstancia explica la característica fundamental de la experiencia y la acción zoológicas. Así, como ahora veremos, al no estar remitidos a un afuera, el aquí y el ahora zoológicos se dilatan de manera indefinida: la acción zoológica tiene lugar en un presente continuo o en una presencia espacio-temporal ininterrumpida en la que todo es presente o deviene presente en el curso de *la propia acción individual*. En esta medida, el animal no «tropieza» jamás con huecos o vacíos que su acción individual no pudiera penetrar, los cuales supusieran un corte o una interrupción de la presencia continua en la que le están dadas las cosas: no tiene un sentido para lo negativo. Esto explica que, no obstante su capacidad de abstracción y diferenciación —y, por ende, de aprehensión de similitudes y de transposición—, carezca de la contraposición entre la cosa individual y el concepto universal —de modo que, como veremos, precisamente porque vive unilateralmente en el aquí-ahora, es incapaz de señalamiento—.

Como hemos visto en el apartado anterior, el animal, al oponerse como un todo al medio, se ha opuesto también como un todo a él mismo, convirtiéndose con ello en un sí-mismo que distingue entre su propio cuerpo y el medio en el que actúa. En cuanto que sí-mismo, el animal configura el punto central en torno al cual se organizan concéntricamente las co-presencias a distancia; tanto las del medio como las de su propio cuerpo. Esta organización concéntrica de las co-presencias a distancia tiene lugar de una manera tanto espacial como temporal. Así, el punto central es por una parte, como dice Plessner, aquel «frente al cual todos los otros

condición de posibilidad de una nueva forma de imaginación, *la imaginación subjuntiva*, y, junto con ella, de la nueva forma de abstracción «no-sensible» en la que se funda la propia contraposición entre las cosas individuales y los conceptos universales. En el artículo anteriormente mencionado, y *partiendo de una comunicación personal de Juan B. Fuentes*, introducimos ya la idea de que las acciones de la tercera posición transcurren para la primera y la segunda posiciones en subjuntivo, pero no desarrollamos todavía en absoluto las potencialidades contenidas en dicha idea. En todo caso, aunque la idea de esta modalidad subjuntiva de las acciones de la tercera posición no se encuentra todavía expresamente recogida como tal en los escritos de Juan B. Fuentes, sí que lo está en sus clases y, de forma pública, en su reciente conferencia, ya mencionada, «La idea filosófico-antropológico de comunidad universal». Evidentemente, todas las posibles deficiencias de la reconstrucción que a continuación vamos a realizar son responsabilidad exclusiva nuestra.

puntos tienen el carácter del ahí, el punto del aquí no relativizable»⁷⁶³ —un aquí espacial en el sentido del espacio vivencial: *raumhaft* en los términos de Plessner—. A su vez, y por otra parte, en la medida en que, como sabemos, las distancias —y por ende también las co-presencias a distancia ya específicamente sensomotoras— sólo pueden ser abiertas en la medida en que son recorridas, la acción orgánica es intrínsecamente temporal.

En efecto, hemos visto que las distancias se abren con el fin de salvarlas, lo que tiene lugar en último término con la incorporación de las sustancias nutritivas —y consecuente anulación de la distancia—. De este modo, lo que el ser vivo, tanto el vegetativo como el sensomotor, busca es el mantenimiento de su propio cuerpo, pero no en cuanto que mero cuerpo físico, sino en cuanto que el cuerpo que es en la actividad de salvar las distancias, esto es, en cuanto que cuerpo orgánico, de suerte que lo que el ser vivo busca es el mantenimiento de su propia forma orgánica; un fin último —su *entelécheia*— que sólo puede tener lugar en cada caso logrando fines particulares —salvando una determinada distancia—.

Este mantenimiento de la forma orgánica tiene, evidentemente, un carácter procesual y no estático: el organismo no mantiene pasivamente su forma, sino que tiene que hacer algo para lograrlo. En esta medida, el «mantenimiento» de la propia forma orgánica es, al mismo tiempo, un desarrollo hacia ella. Así, como afirma Plessner, «el cuerpo (...) “se” tiene por resultado»; se trata de la síntesis de «permanecer siendo lo que es» y volverse «otra cosa que lo que él mismo es». «Ahora bien, ¿qué es lo único que en la cosa real puede ser por delante de ella misma [*ihm selber vorweg sein*]? Sólo aquello que es idéntico con aquello hacia lo que deviene, esto es, con lo otro. En ello coinciden el algo de partida y el algo de llegada. Aquello en lo que coinciden es la idea de la forma». La idea de la forma es «necesariamente el fin del desarrollo»⁷⁶⁴. Con ello la idea de la forma «asume forzosamente los caracteres de la causa final»⁷⁶⁵.

Así, el ser vivo es por delante de él mismo: su forma de ser está dada *en la anticipación* de sí mismo, en la anticipación de su propia forma orgánica, mediada —precisaríamos nosotros— por la anticipación en cada caso de los fines o propósitos de cada acción particular —de cada ciclo funcional, que sólo cierra de manera relativa, dando paso siempre al siguiente ciclo (siendo el cierre absoluto la misma muerte)—. Es esta anticipación la que hace que toda acción orgánica tenga una duración, una extensión temporal que va más allá del mero instante puntual;

⁷⁶³ H. Plessner, *Stufen*, p. 238.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 143.

un presente en sentido propio —el ser vivo es *zeithaft*—⁷⁶⁶. El presente de la acción orgánica es, así, su duración determinada por su fin, propósito o intención, en virtud del cual se dirige a su propio cumplimiento. Como veremos, la temporalidad zoológica experimenta una especificación de esta temporalidad genérica al nivel de las co-presencias a distancia en virtud de la memoria y de la imaginación; pero, por lo pronto, con lo visto hasta ahora resulta ya suficiente para comprender el carácter de presencia espacio-temporal plena o ininterrumpida que tiene la vida del animal.

En efecto, los animales absolutizan su campo de acción-percepción: las cosas (figuras o Gestalten) son como a ellos se les presentan perceptivamente en el curso de su acción *individual*; son lo que son por relación a lo que ellos hacen o pueden hacer con ellas. La unidad de su acción, determinada por el sentido de esa acción —vinculado a su fin o propósito; a la distancia que en cada caso tiene que ser salvada—, tiene lugar en un ámbito de cosas presentes tanto en sentido espacial —las cosas se co-presentan mutuamente a distancia y respecto de las partes del cuerpo, a su vez mutuamente co-presentes— como temporal —las cosas tienen lugar en el presente que la unidad de sentido de esa acción define—.

Esta presencia no debe entenderse como algo dado de una vez por todas; ni siquiera como la presencia definida por el alcance de los sentidos. Se trata, más bien, de una presencia continua, de un ir las cosas *deviniendo presentes* en el curso de la acción individual. En la medida en que esa acción es intrínsecamente temporal, se puede reconocer en ella un pasado y un futuro —vinculados a la memoria y a la imaginación como facultades sensomotoras—, pero se trata de un pasado y de un futuro específicamente diferentes de los de las acciones humanas —tal y como se plasman en los tiempos verbales correspondientes—, dado que, para que éstos puedan constituirse —definirse o delimitarse—, requieren de una determinada interrupción o corte en el espacio y en el tiempo de la presencia.

Esta presencia espacio-temporal continua o ininterrumpida de la acción zoológica supone que el aquí-ahora del animal se dilata de manera ilimitada: se trata de un aquí-ahora absoluto, que sigue siempre más allá sin encontrar jamás límite alguno. Como afirma Plessner, «al animal le está oculto tanto sí mismo como sujeto (...) como el medio entorno en sus límites, que es finito (para el observador desde fuera), pero no está delimitado (para el sujeto animal)»⁷⁶⁷. Sin embargo, Plessner no llega a extraer las consecuencias de esta remisión al «observador desde

⁷⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 171 ss. Se trata del epígrafe que lleva por título «La temporalidad [*Zeithaftigkeit*] del ser viviente».

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 271.

fuera»: si la presencia espacio-temporal de la acción zoológica se dilata ilimitadamente, esto es así en la medida en que las cosas presentes en el aquí-ahora de la acción zoológica no se presentan como *composibles* con cosas que, estando ausentes, pudieran llegar a devenir presentes proviniendo *del afuera*.

Algo que, estando ausente —un hueco, algo como negativo—, pueda llegar *desde fuera* es *algo posible* en un modo de la posibilidad radicalmente distinto al de la posibilidad zoológica, la cual consiste en las rutas de acción que el organismo individual abre en su medio y que le están dadas como reales en la anticipación. La posibilidad zoológica se caracteriza por ser algo abierto *por la acción individual* que está dado estrictamente *en el contexto de esa acción*: es una posibilidad ínsita en las co-presencias a distancia en cuanto que éstas se organizan —como recordaremos— de manera concéntrica respecto del aquí-ahora que es el sí-mismo del animal. Evidentemente, esto no impide que ese contexto de acción pueda haber sido preparado o pueda verse modificado por la acción de otro ser vivo —por ejemplo, el psicólogo o biólogo que haya preparado una determinada situación experimental—, pero el animal sigue contando sólo con el medio tal y como le está dado en las co-presencias a distancia: su acción individual no está estructuralmente mediada jamás por la acción de otro, sino sólo por el modo como las cosas se le presentan, sean éstas resultado de las acciones de otros o se trate incluso de otros seres vivos. Para poder contar internamente con las acciones de otros, el animal tendría que ser capaz de ponerse en su punto de vista, relativizando con ello su aquí-ahora absoluto, cosa que sólo el ser humano llegará a hacer.

Esta posibilidad zoológica, que está dada realmente en la anticipación, depende del carácter abstracto que el medio entorno tiene para el animal, organizado en momentos comparativamente más abstractos respecto de otros más concretos o diferenciales. Sin embargo, a lo que jamás llega la experiencia animal es a la contraposición entre la cosa individual y el concepto universal, la cual se vincula con un nuevo tipo de posibilidad.

3.1.2. La posibilidad zoológica

Hemos visto en el segundo apartado de este capítulo que los animales, a diferencia de las plantas, no se limitan a modificar o variar las relaciones por contacto existentes en su medio, sino que abstraen además de la propia variabilidad, fijando con ello una percepción que tiene un carácter abstracto, configurado o «gestáltico». Esta textura abstracta de su medio entorno refunde a una nueva escala específica el carácter siempre abierto de toda acción orgánica. En efecto, como ya vimos, la distancia en la que todo ser viviente está puesto en cuanto que tal *abre una*

*diversidad de rutas de acción posibles para recorrerla. Sin embargo, a la planta esta diversidad de rutas de acción no le está dada, por lo mismo por lo que, al no haberse opuesto al medio como un todo, no le está dado ni el medio ni su propio cuerpo. Así, en la medida en que la planta abre en cada caso una determinada distancia en función de las partes materiales del medio con las que sus propias partes corporales van entrando materialmente en contacto, la ruta «elegida» y la propia distancia abierta coinciden o se identifican*⁷⁶⁸.

El animal, por el contrario, en la medida en que, en virtud de la abstracción sensible, abre distancias en su medio entorno respecto de cosas con las que todavía no ha entrado materialmente en contacto, puede *anticipar* su propia acción, eligiendo entre varias rutas posibles o alternativas, las cuales *le están*, de esta manera, *dadas*. Esta anticipación de las posibilidades de acción, que puede calificarse de *imaginación sensible*, se encuentra a su vez mediada por la *memoria*, la cual, habiendo retenido el carácter exitoso o fallido de las rutas de acción elegidas en el pasado, es llamada o despertada siempre con ocasión de un determinado contexto de acción. Este contexto, en efecto, propicia una determinada combinación novedosa de los recuerdos, sin la cual no sería posible la propia imaginación.

Las posibilidades de la acción están dadas como reales en el medio de las co-presencias a distancia en virtud de la anticipación, con independencia de que el animal únicamente efectivice mediante su acción corporal una de ellas, relegando por así decir las otras al pasado —pues todas las posibilidades han sido reales en la anticipación—. El carácter propio de esta posibilidad zoológica está determinado por la textura co-presente del medio, en la que cada co-presencia a distancia, *en cuanto que abstracción sensible*, es a la vez *más abstracta* que las variaciones diferenciales a partir de las cuales se ha abstraído y *más concreta* que la

⁷⁶⁸ Hablamos de «elección» de manera correlativa al uso que anteriormente hemos hecho de la palabra «libertad». Plessner también utiliza esta palabra, si bien la restringe al animal: «[S]u ser por delante de él mismo tiene para el individuo el carácter de constantes posibilidades de acción que están al alcance de su cuerpo vivido. La presencia de una cantidad indeterminada de estas posibilidades supone en el paso al acto espontáneo la necesidad, la forzosidad de la elección» (*Stufen*, p. 241). Esta restricción de la palabra *elección* a la acción zoológica tiene sentido por la propia *coincidencia* que, como hemos señalado, existe en las plantas entre la posibilidad «elegida» y la distancia abierta. Sin embargo, aunque en las plantas exista esta coincidencia, podríamos seguir utilizando la palabra *elección* por lo mismo por lo que antes hemos utilizado también —hablando de ellas— la palabra *libertad* en el sentido de *innovación*: aunque la posibilidad elegida y la distancia abierta se identifiquen, el camino que la planta sigue *no estaba fijado de antemano* o, lo que es lo mismo, no discurre de acuerdo a una causalidad física. Por lo demás, no se trata únicamente de la posibilidad de elegir distintas rutas de acción que resulten funcionalmente equivalentes respecto de un determinado fin o propósito previamente fijado, sino también de la posibilidad de fijar en cada caso unos u otros fines o propósitos, dado que al organismo *le está dado* —con su propio cuerpo— el fin final del mantenimiento de su propia forma orgánica —de su *entelécheia*—, pero no el modo concreto como este fin deba cumplirse en cada caso.

configuración más abstracta que pudiera resultar de su abstracción en virtud de su similitud o semejanza formal con otras Gestalten.

La abstracción sensible tiene lugar en efecto siempre por respecto a sus variaciones diferenciales, las cuales por su parte pueden tener a su vez algún grado de abstracción. De la misma manera, cada rasgo abstraído puede entrar a formar parte junto con otros de un nuevo rango de variación, pudiendo dar lugar así a una nueva abstracción⁷⁶⁹. Ahora bien, resulta fundamental notar que esta abstracción sensible se da siempre acompañada con la propia acción, de suerte que el proceso conjugado de abstracción y diferenciación se produce siempre en el contexto de la acción por relación al fin o al propósito determinado que la dota de sentido. Así, por poner un ejemplo, Wolfgang Köhler pudo observar en sus experimentos con chimpancés realizados en la isla de Tenerife que una vez que los chimpancés habían aprendido a utilizar palos como bastones para «cubrir la distancia crítica»⁷⁷⁰ que los separaba de su objetivo, en ausencia de palos —y situados en un contexto operatorio *similar*— podían probar a utilizar otro tipo de objetos disponibles en su entorno inmediato:

[E]l bastón, dentro del campo visual, ha adquirido un determinado valor *funcional* para ciertas situaciones; este valor se transmite espontáneamente a cualquier otro objeto que comparta con el bastón ciertas propiedades (objetivas) muy generales en cuanto a su forma y consistencia, con independencia de cuál sea exactamente su aspecto exterior. No es que el chimpancé vea bastones en lugar de alas de sombrero o zapatos (razón por la que los confundiría en el experimento); lo que pasa es que *en determinadas situaciones estos objetos aparecen «como bastones» en sentido funcional*⁷⁷¹.

Así, al animal se le vuelven a hacer presentes los rasgos de una determinada Gestalt, fijados en la memoria, mediante su *transposición* a otra cosa *con ocasión del contexto*, de suerte que las propias partes formales de esa cosa se abstraen y se organizan formalmente en una determinada figura o configuración siempre por relación a un determinado «fondo» de posibilidades de transformación operatoria. Es este contexto operatorio sobre el que se destaca una determinada configuración el que hace que dicha configuración no esté jamás cerrada o dada de una vez por todas, sino que se encuentre siempre *abierta* a una pluralidad indefinida de posibilidades de acción⁷⁷². Poniendo en relación los conceptos de la psicología de la

⁷⁶⁹ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», pp. 42-43.

⁷⁷⁰ W. Köhler (1921), *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, trad. e introd. J. C. Gómez, Madrid, Debate, 1989, p. 61.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁷² Las transformaciones operatorias elegidas irán abriendo sucesivamente en el medio nuevos contextos de acción con sus momentos comparativamente más abstractos y más diferenciales, a su vez siempre abiertos a una posibilidad indefinida de transformaciones, con lo que se irá

Gestalt de la relación entre la figura y el fondo y del carácter reversible de las Gestalten, J. B. Fuentes ha presentado esta apertura de toda Gestalt en los siguientes términos:

[S]i cada Gestalt se presenta como una «figura» que destaca sobre un «fondo», esto es así en la medida en que dicho fondo no sería sino el *contexto operatorio de posibilidades de transformación gestáltica que puede ser operatoriamente lograda a partir de la figura inicial*. De ahí, justamente, y a su vez, que las Gestalten se presenten dotadas de ambigüedad o reversibilidad gestáltica, en cuanto que cada Gestalt, presente como «figura», no se encuentra definitivamente clausurada, cerrada o «terminada» (no obstante su relativa «buena figura» o «cierre gestáltico»), sino precisamente «abierta» o «expuesta» a esa pluralidad de transformaciones operatorias a partir suyo que es lo que constituye su «fondo» o contexto operatorio de posibilidad⁷⁷³.

Así pues, en la medida en que la operación conjugada de abstracción y diferenciación se produce siempre en el contexto de la acción por relación a un determinado fin o propósito, en otro contexto operatorio el zapato de los experimentos de Köhler pudiera perfectamente no habérsele aparecido al chimpancé como un bastón. Esto significa que, en el ámbito zoológico —y genéricamente también en el humano—, *la posibilidad de cada cosa consiste en lo que puede hacerse con ella en un determinado contexto*, de suerte que la misma Gestalt que esa cosa asume depende del *fondo* sobre el que se destaca.

Esta posibilidad de las cosas en el ámbito de la experiencia y la acción zoológicas no es algo que el animal pueda poner entre paréntesis: la cosa (su Gestalt) aparece o se destaca *siempre* sobre el trasfondo de las posibilidades de acción con ella. Es por ello por lo que la cosa dada como Gestalt en la experiencia y la acción zoológicas *no es jamás una cosa individual* en sentido propio: la cosa individual es aquella que puede ponerse aparte, abstraerse o separarse por principio del contexto *determinado* en el que *en cada caso* se presenta, concebirse como existente al margen de este contexto *en concreto*; esto es, *la cosa individual es aquella que puede abstraerse del fondo determinado del que se destaca en cuanto que Gestalt*.

En consonancia con esto, Plessner apunta que el *continuum* de lo abstracto y lo concreto jamás llega a adoptar, en el ámbito zoológico, la forma de la

produciendo un ensamblaje continuo de Gestalten en el contexto de la acción individual del organismo individual. Este ensamblaje continuo de las Gestalten responde al carácter de presencia continua o ininterrumpida que tienen siempre, como hemos visto, la experiencia y la acción zoológicas. Cf. K. Koffka (1935), *Principios de psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1953. Cf. J. B. Fuentes, «Intencionalidad», pp. 48 ss.

⁷⁷³ J. B. Fuentes, «Intencionalidad», p. 49. En la medida en que Plessner parte también de la psicología de la Gestalt, su análisis en este punto coincide esencialmente con éste. Cf. H. Plessner, *Stufen*, pp. 272 ss.

contraposición entre lo individual y lo universal en el sentido del concepto⁷⁷⁴. El animal tiende, en virtud de la abstracción sensible, a la transposición, pero lo individual nunca le está dado como tal, sino que aparece siempre vinculado al contexto:

En razón de su incapacidad para una actitud objetivante, la conciencia animal tiende a abstraer de lo individual, que jamás se le aparece *como* individual, con el carácter del como, sino que permanece vinculado a la estructura del campo total, y a poner en el centro de la atención los rasgos transponibles de una situación⁷⁷⁵.

Como afirma Plessner, tanto la «verdadera individualidad» como la «verdadera universalidad» «tienen como condición la capacidad de captar lo negativo como tal, la falta de algo, la carencia, el vacío»⁷⁷⁶. En el espacio y en el tiempo de la presencia deben aparecer huecos o vacíos (*Leerstellen*⁷⁷⁷) —como el hueco que deja una cosa cuando se la abstrae del fondo del que se destacaba en cuanto que Gestalt—; esos huecos en los que, como más arriba apuntábamos, jamás «tropieza» la acción individual zoológica, que se mueve siempre en una presencia espacio-temporal ininterrumpida.

Sin embargo, a nuestro juicio, estos huecos o vacíos no dependen inmediatamente, como pretende Plessner, de la «intuición del vacío homogéneo en el espacio y en el tiempo»⁷⁷⁸. En todo caso, entre la experiencia animal y esta intuición *media* una experiencia distinta, dada en un espacio y en un tiempo *todavía vivenciales*, pero ya específicamente humanos. Mientras que para Plessner el aquí-ahora zoológico se relativiza por su incrustación en el vacío homogéneo del espacio-tiempo físico-matemático, aquí defenderemos que esa relativización se produce por su remisión a un afuera.

La posibilidad zoológica —consistente, como hemos visto, en lo que, en un determinado contexto, *puede hacerse con* una cosa— difiere radicalmente de la posibilidad de que una cosa esté dada en un afuera, desde el cual pueda advenir al ámbito de la presencia, así como de la composibilidad de esa cosa ausente con las cosas aquí presentes. Esta otra posibilidad, que le está vedada al animal, constituye, como veremos, una posibilidad en subjuntivo.

⁷⁷⁴ Cf. H. Plessner, *Stufen*, p. 276.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 276.

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

3.1.3. La carencia de un sentido para lo negativo

Tomamos la idea de que el animal carece de un sentido para lo negativo de la interpretación que Helmuth Plessner hizo de los experimentos de Wolfgang Köhler sobre la inteligencia de los chimpancés⁷⁷⁹. Sin embargo, habida cuenta de la distinta estructura del espacio y el tiempo en la que, como acabamos de apuntar, fundaremos nosotros la condición de posibilidad de lo negativo mismo, nuestro análisis de estos experimentos habrá de diferir ya en cierta medida del realizado por este autor.

Según Köhler, la inteligencia se pone de manifiesto en la superación de una dificultad y, más concretamente, en la capacidad de dar un rodeo a la hora de alcanzar un determinado objetivo⁷⁸⁰ —se trata, como se ve, de conseguir salvar las distancias—. Estos rodeos pueden ser de distinto tipo. Lo que podríamos denominar como rodeos en sentido estricto⁷⁸¹ se producen cuando la ruta directa —la que va en línea recta del animal al objetivo— se bloquea, de suerte que el animal tiene que buscar una ruta indirecta, que puede llegar a obligarle incluso a dar la espalda al objetivo durante un determinado tramo del camino⁷⁸². Los chimpancés realizaban este tipo de rodeos —algunos bastante complejos— sin apenas dificultades; otros animales —en particular, una perra canaria— también lo lograban, aunque algunos —las gallinas—, situadas en una situación mucho menos compleja, no conseguían dar con la solución genuina, que es «un proceso único que ocurre de forma perfectamente cerrada en sí misma, tanto en el espacio como en el tiempo, hasta alcanzar el objetivo»⁷⁸³, sino que sólo lo conseguían —en caso de que lo hicieran— por tanteo, cuando a partir de varios movimientos azarosos acababan en un punto en el que el rodeo se volvía mucho más sencillo —o sea, menos indirecto—. En todo caso, como ya señalamos en el apartado anterior, tanto los movimientos decididos como los azarosos —o, mejor dicho, tentativos— son movimientos vivientes, que se diferencian radicalmente en la intuición de los movimientos de las cosas inertes.

Otro tipo de rodeos, los más célebres, tenían que ver con la utilización o incluso «fabricación» de instrumentos —que se produce cuando el animal adapta

⁷⁷⁹ Cf. *ibid.*, pp. 266 ss.

⁷⁸⁰ W. Köhler, *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, p. 41.

⁷⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 47 ss.

⁷⁸² Considerado de manera aislada, este movimiento —y otros muchos que aparecen en los distintos tipos de experimentos— parecería absurdo: su sentido depende del propósito o intención que anima la acción del animal, y así lo interpretamos nosotros espontáneamente tan pronto como comprendemos el carácter de objetivo que una cosa determinada del entorno tiene para él. Evidentemente, esto sólo es posible cuando no se pretende reducir la distancia en la que tiene lugar la acción orgánica a las relaciones fisicalistas por contacto.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 52.

de alguna manera el instrumento a la situación—, como cajas que debían apilarse para poder alcanzar los plátanos que colgaban del techo o palos que el animal debía utilizar para poder acercarse el objetivo, entre otros⁷⁸⁴. Ya hemos visto antes cómo, una vez que el animal se había acostumbrado a utilizar palos como bastones, podía tratar de utilizar, en ausencia de éstos, otro tipo de instrumentos que tuvieran unas características formales similares. Algunos chimpancés eran capaces de resolver complicaciones cada vez mayores. Sultán, el más inteligente de todos ellos, y Chica lograron aprender a encajar varias cañas —hasta tres— para formar un único bastón que fuera lo suficientemente largo como para alcanzar un objetivo distante; una solución a la que llegaron por sí mismos, sin haber visto hacerlo previamente al experimentador⁷⁸⁵.

Ante estas muestras de inteligencia por parte de los chimpancés, resultaba especialmente llamativa su torpeza o incluso sistemática incapacidad a la hora de resolver ciertas situaciones aparentemente mucho más sencillas que otras que sí solventaban sin dificultad. Así, tan pronto como el bastón que el animal había utilizado muchas veces con anterioridad dejaba de encontrarse en las inmediaciones del objetivo, se mostraba incapaz de hacer uso de él, y ello incluso aun cuando, en sus intentos infructuosos por hacerse con los plátanos, dirigiera la mirada repetidas veces hacia el lugar donde aquél se encontraba. En estos casos, lo que resultaba determinante no era tanto la distancia existente entre el objetivo y el bastón cuanto que éste no cayera en el campo visual del chimpancé —o en sus inmediaciones— cuando dirigía la mirada al objetivo, lo que, según Köhler, dificultaba que los viera «juntos» o en «conexión»⁷⁸⁶.

De manera similar, Sultán fue capaz de aprender a encajar dos cañas para formar una más larga sólo cuando, en un momento en que se encontraba sosteniendo una en cada mano, ambas formaron por casualidad una línea recta⁷⁸⁷. Por este mismo motivo, y a tenor de resultados como el que acabamos de ver, no deja de resultar extraño que Köhler diga que «a nadie se le hubiera ocurrido prever» la perplejidad en la que caía el animal cuando las cañas adoptaban, también por casualidad, una posición menos propicia:

Algunas veces, cuando Sultán sostiene ambas cañas en la mano con la intención de unir las como en otras ocasiones, si aquéllas se encuentran accidentalmente en determinada posición (a saber, casi paralelas, pero cortándose en forma de

⁷⁸⁴ Cf. *ibid.*, pp. 61 ss.

⁷⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 151 ss.

⁷⁸⁶ Cf. *ibid.*, pp. 69 ss.

⁷⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 153.

una X muy alargada), el animal se para durante unos instantes causando una sensación de extraña inseguridad⁷⁸⁸.

Otra dificultad que en principio no parece tener nada que ver con las anteriores, pero que se funda en realidad en la misma «carencia», es la que el chimpancé evidenciaba a la hora de llegar a su objetivo simplemente apartando un impedimento u obstáculo. El chimpancé podía llegar a apilar hasta tres cajas para alcanzar los plátanos que colgaban del techo, pero le resultaba sumamente difícil limitarse a apartar una que le impedía el acceso a la codiciada fruta. Según nos dice Köhler en nota al pie, «[s]olo hay una condición que parece facilitar el problema al chimpancé: cuando el obstáculo se mueve accidentalmente»⁷⁸⁹. Otros experimentos venían a confirmar esta extraña torpeza del animal, como el que tratara de mover mediante un esfuerzo ímprobo una caja llena de pesadas piedras para ponerla debajo de los plátanos —para alcanzarlos subiéndose a ella como estaba acostumbrado a hacer—, sin que se le ocurriera vaciarla previamente; y, todavía más, que Sultán llegara a quitar una piedra de la caja para a continuación volver a empeñarse en empujarla penosamente, sin caer en la cuenta de lo mucho que se le facilitaría el trabajo si la vaciara del todo⁷⁹⁰.

Köhler sale del paso aduciendo que la «sencilla razón» que explica que los chimpancés demuestren tan grandes dificultades en la realización de tareas que a nosotros nos parecen más fáciles que otras que, sin embargo, sí son capaces de llevar a cabo, radica en que «los primitivos comportamientos que estamos investigando se han convertido en el ser humano adulto en formas secundarias y automatizadas de conducta»⁷⁹¹. Frente a esta presunta «sencilla razón» aducida por Köhler, fue mérito indudable de Plessner ofrecer una razón mucho más satisfactoria, la cual, asumiendo la diferencia de tipo y no meramente de grado entre la inteligencia animal y la humana, funda todas estas aparentemente dispares dificultades de los chimpancés en una sola y misma carencia: «*A los seres vivos más inteligentes en la serie de los animales, a los que más se parecen al hombre, les falta el sentido para lo negativo*»⁷⁹².

En efecto, el chimpancé sabe alcanzar su objetivo utilizando para ello *positivamente* las cosas que encuentra en derredor, pero no es capaz de ver algo de lo que tiene presente *como sobrante*, como susceptible de ser restado o apartado; esto es, bajo el punto de vista de su ausencia potencial. De la misma manera, tampoco

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁹⁰ *Cf. ibid.*, pp. 146 ss.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁹² H. Plessner, *Stufen*, p. 270.

es capaz de ver en su campo de acción-percepción *algo como faltante* y, por ende, como algo que hay que traer de otro sitio, razón por la cual debe en efecto fracasar cuando el instrumento no se encuentra en el mismo campo visual que el objetivo.

Plessner sólo menciona, al menos de forma expresa, la primera situación referida, en la que la cosa está como sobrante, y no la segunda, en la que está como faltante. Por ello, además del experimento del ensamblaje de las cañas —sobre el que enseguida volveremos—, sólo trae a colación el experimento de los obstáculos, pero no el experimento del bastón que cae fuera del campo de acción-percepción. Aunque es cierto que Köhler hizo muchos otros experimentos, esta diferencia electiva no es casual: este último experimento no es relevante para Plessner como sí lo es para nosotros porque su concepción de la especificidad del espacio y el tiempo humanos no pasa por la remisión a un afuera; pues lo que falta (el bastón) es *algo que hay que traer de otro lugar* (distinto del aquí-ahora), y esta determinación espacial es una trivialidad en la que Plessner no repara, pero de ese tipo de trivialidades de carácter fundamental cuyo desvelamiento y esclarecimiento no es precisamente trivial. A su vez, como veremos, lo sobrante y lo faltante son conceptos correlativos cuya correlación se establece precisamente sólo sobre la base del doblamiento del mundo de las cosas en el aquí-ahora y el afuera.

La incapacidad del animal de ver algo como sobrante o como faltante se debe a que para él, como hemos visto, la Gestalt de cada cosa se destaca *siempre* sobre su fondo de posibilidades de transformación operatoria, *no pudiendo abstraerse respecto de éste*; la cosa es en efecto para el animal indisociable de su posibilidad en el sentido de lo que puede *positivamente* hacerse con ella en un determinado contexto *positivo* sobre el que se destaca. Por ello, el animal no puede ver desde luego algo como faltante, pero tampoco puede ver una cosa como sobrante abstrayéndola del contexto inmediato en el que dicha cosa se encuentra —o, más precisamente, respecto del fondo del que se destaca *en cuanto que Gestalt*—; una abstracción que deberá ser, por lo mismo, *de un tipo distinto al de la abstracción sensible*.

Se tratará, como se puede anticipar, de la abstracción del concepto, que lo es de una cosa que ya no es por lo mismo meramente concreta sino específicamente individual. Resulta en efecto tautológico decir que si la concreción propia de la cosa sobrante/faltante fuera la del continuum zoológico de lo abstracto y lo concreto —sin perjuicio de que, genéricamente, también esté dada en ese continuum—, la cosa no se encontraría abstraída respecto de él. Tiene que tratarse, por tanto, de una cosa «cerrada» respecto de la apertura que supone ese continuum o fondo sobre el que se destaca como Gestalt —o que, al menos, se cierra respecto de él *al aparecer* como

sobrante o como faltante—; y en eso consiste la individualidad de la cosa, que no es por tanto individual *en sí misma*, sino sólo como resultado de las operaciones de individuación de determinados sujetos, que son las que la abstraen del continuum zoológico.

Sin embargo, es importante que, sin anticiparnos, prosigamos con nuestro hilo argumental, pues, si nos adelantáramos, correríamos justamente el riesgo de perder de vista las condiciones espacio-temporales en las que esta contraposición entre la universalidad del concepto y la cosa individual puede llegar a tener lugar. Hasta ahora sólo sabemos que para percibir una cosa como sobrante o como faltante se requiere de un tipo de abstracción distinta de la sensible, tal y como ésta ha quedado aquí caracterizada. Debemos por lo pronto seguir analizando cómo se nos aparece en el aquí-ahora algo como sobrante o como faltante. Para hacerlo, partiremos de un análisis del experimento que todavía no habíamos incluido en nuestra explicación; el del ensamblaje de las cañas, en el que no se trata ni de un obstáculo (algo sobrante) ni de un instrumento que caiga fuera del campo visual (algo faltante).

3.1.4. La combinación zoológica de lo concreto

La explicación que Köhler nos ofrece de la inseguridad de la que el chimpancé da muestras cuando las cañas que ha aprendido a ensamblar se quedan casi paralelas al ser manipuladas —aunque cortándose en una equis muy alargada— es la siguiente:

En el ejemplo que hemos descrito, la óptica de la situación, que normalmente constituye una guía segura para el chimpancé, cuyos movimientos parecen surgir directamente de ella, debe de encontrarse en un estado tal que no le permiten [*sic.*] controlar en forma tan segura la dirección de sus actos motores. Para nosotros, la óptica de ambos bastones resulta siempre tan sencilla y clara, sea cual sea la posición que ocupen, que nunca experimentamos ese estado de confusión respecto a ellos; sin embargo, *basta que compliquemos un poco las condiciones* (por ejemplo, si intentamos abrir una silla plegable) para que nuestra percepción visual caiga fácilmente en un estado tal de confusión que le resulte imposible durante unos segundos dictar nuestros movimientos con normalidad⁷⁹³.

Para Köhler, como se ve, se trata de una cuestión de grado: como le ocurre al chimpancé en el experimento, también nosotros, ante una «óptica de la situación» más complicada, podríamos titubear durante unos segundos antes de ser capaces de llevar a cabo la acción «con normalidad». Sin embargo, como vamos a tratar de

⁷⁹³ W. Köhler, *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, pp. 157-158. Énfasis añadido.

mostrar, este resultado experimental también puede explicarse como una consecuencia de que el chimpancé carezca del sentido para lo negativo o, lo que es lo mismo, de que sea incapaz de otra abstracción distinta de la sensible.

Pues bien, empecemos por notar que, de la misma manera que los rasgos formales de un bastón sólo se transponen a un zapato cuando éste se destaca sobre un determinado fondo que hace que asuma justamente ese sentido funcional, así también las dos cañas cortas sólo se le aparecen al chimpancé como *una* sola caña cuando concurren las dos circunstancias de que 1) la distancia con el objetivo es demasiado grande como para ser salvada con una sola de las dos cañas por separado y 2) las cañas con las que está jugando se le presentan por casualidad visualmente en línea recta.

De este modo, el animal combina *cosas concretas que tiene presentes*, y sólo lo logra cuando el resultado de esa combinación —la caña más larga— se le destaca de antemano, en virtud de una feliz casualidad, como una Gestalt sobre un determinado fondo, consistente en la distancia crítica con el objetivo que quiere cubrir. Incluso en el caso en el que Sultán adapta una pequeña tablilla de madera royéndola con los dientes para conseguir que encaje en la abertura de la caña —una «fabricación» de instrumento que sólo puede llegar a tener lugar sobre la base del aprendizaje anterior—, ésta sólo se produce ante una determinada distancia crítica y con objetos concretos que el animal tiene presentes⁷⁹⁴.

Lamentablemente, Köhler no hizo expresamente la prueba de darle al chimpancé exclusivamente una caña demasiado corta y esperar pacientemente para ver si el animal *se ponía a buscar* otra caña susceptible de ser unida con ella. Sin embargo, extrapolando el resultado del experimento del bastón alejado de la zona crítica, podemos concluir, sin temor a equivocarnos, que tampoco en esta ocasión habría iniciado esa búsqueda. Mucho menos podemos imaginar, por la misma razón, que, en ausencia de un objetivo concreto y disponiendo por ejemplo de una caña gruesa con nudos naturales en ambos extremos o clavijas de madera taponándolos⁷⁹⁵ —los cuales impidieran que una caña más delgada se introdujera en ella—, el animal, a falta de otra cosa mejor que hacer, se hubiera puesto a mordisquear uno de dichos extremos con el fin de *preparar* la caña para una

⁷⁹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 158-159.

⁷⁹⁵ En una ocasión, los dos extremos de la caña ancha que le dieron a Sultán —para que la ensamblara, como de costumbre, con otra caña más delgada— estaban taponados por sendos nudos, circunstancia que hizo que el animal enseguida dejara caer ambas cañas al suelo, sin esforzarse por unir las. Sin embargo, cuando le dieron una caña gruesa con un nudo en un extremo y una clavija de madera en el otro que sin embargo sobresalía un poco por la abertura, el animal sí fue capaz de extraer esta última para unir esta caña gruesa con la caña más delgada. Cf. *ibid.*, p. 157.

hipotética caña más delgada y un hipotético objetivo más alejado —*hipotéticos* porque no están *aquí y ahora* presentes, pero no porque no *quepan ser esperados*, habida cuenta de las muchas ocasiones en las que los animales se habían visto en similares trances—. Pero Köhler en ningún momento nos informa de que alguno de los chimpancés hubiera llegado ni tan siquiera a hacer el menor ademán de *guardar* para otra (hipotética) ocasión cualquiera de los instrumentos previamente utilizados; por tanto, no digamos ya a modificar un instrumento previamente guardado *en expectativa* de otro posible.

El animal únicamente combina cosas concretas que tiene presentes, y además sólo lo hace cuando previamente, ante una determinada distancia crítica con el objetivo, una feliz casualidad le ha prefigurado visualmente el resultado de la combinación. Esto significa que *la combinación se ha producido en virtud de la abstracción sensible*, en el contexto del continuum de concreción-abstracción en el que la acción zoológica tiene lugar. Una vez lograda esta combinación, el animal podrá ciertamente transponerla a otros instrumentos —como ocurre con la tablilla de madera y la caña antes mencionadas—, pero no se tratará de nada diferente de lo que había ocurrido con el zapato respecto del bastón.

3.2. La mediación constitutiva del aquí-ahora por el afuera: la tercera posición

3.2.1. La composibilidad de lo individual

Frente a la combinación de lo concreto «aquí y ahora» presente de la que son capaces los chimpancés, la cosa sobrante/faltante que, según hemos visto, está abstraída en un sentido no sensible respecto de su contexto zoológico no por ello deja de estar vinculada al contexto determinado en el que está. De hecho, es el contexto el que nos incita en cada caso a apartarla o a buscarla en otro sitio y traerla desde allí, de manera que la cosa abstraída de su posibilidad genéricamente «zoológica» no se ha convertido por ello en absoluto en una cosa aislada. Este contexto al que se vincula la cosa sobrante/faltante deberá ser evidentemente, por su parte, específicamente diferente del contexto zoológico, aunque ambos sean materialmente el mismo —y, además, uno se mantenga como la condición genérica del otro—.

Pensemos, para empezar, en ese supuesto experimento que Köhler no llegó a realizar con sus chimpancés —naturalmente porque, con mayor o menor consciencia de los motivos, sabía de antemano que excedía de sus posibilidades—. Tengo una caña de calibre grueso con sendos nudos en ambos extremos. Ante la hipotética posibilidad de necesitar para lo que fuere en el futuro —o sea, no

«ahora»— una caña más larga, y mientras espero que aparezca una caña de calibre más pequeño, elimino al menos el nudo de uno de los extremos. Dado que esta acción no tiene un sentido funcional inmediato, al operar de esta manera sobre la caña gruesa la estoy «cerrando» —en el sentido antevisto— respecto de su posibilidad zoológica, esto es, la estoy abstrayendo respecto del inmediato contexto zoológico del continuum de lo abstracto y lo concreto en sentido sensible.

Una vez que le he quitado el nudo, con la caña gruesa no puede hacer por lo pronto nada más: la *pongo aparte* hasta que encuentre una caña de calibre más pequeño que pueda encajarle. Al hacerlo, la estoy poniendo *como sobrante* en el contexto inmediato del aquí-ahora en el que se encuentra, pero sólo porque la dejo *en espera* de su adecuado *complemento*. De esta manera, la caña gruesa está aquí y ahora como sobrante porque la caña delgada está, por su parte, *respecto de* aquélla, como negativa en el sentido de faltante. Lo sobrante y lo faltante son así conceptos correlativos, cuya condición de posibilidad es el doblamiento del mundo en el aquí-ahora y el afuera.

Ahora bien, el complemento que yo espero encontrar para mi caña gruesa, que está aquí y ahora como negativo, tendrá que ser, evidentemente, una caña delgada individual, pero *no tiene que ser una en concreto* —por ejemplo, la que perdí el otro día— sino que basta con que sea *una cualquiera* que tenga las características adecuadas. Pero entonces, cuando yo estoy adaptando mi caña gruesa a una caña delgada que está como negativa, *no estoy combinando cosas concretas* —como hacía el chimpancé— *sino que estoy componiendo sus esquemas no sensibles* o, dicho de otra manera, estoy construyendo en mi imaginación no-sensible a partir de las dos cañas una caña más larga, sirviéndome para ello de una norma de construcción. Esto no significa, sin embargo, como afirma Plessner, que lo negativo *sea* sin más el «orden fijo» del «núcleo y la cubierta» con el que las cosas se le aparecen al ser humano, pero que está «ausente para la sensación». A nuestro juicio, esta afirmación de Plessner es imprecisa, y se debe a su falta de reconocimiento de la estructura del espacio-tiempo que hace posible la propia constitución de ese «orden fijo»:

Las cosas en sentido propio, tal y como el hombre las percibe, se dibujan en la imagen intuitiva mediante un plus; un plus de invisibilidad frente al hecho realmente intuible, un plus, por tanto, de negatividad. Uno espera de una cosa en sentido propio que tenga un reverso, lados ocultos que constituyan un sistema fijo de posibilidades de percepción. Más en concreto, una cosa sólo está positivamente presente cuando lo presente en la intuición está depositado sobre un orden fijo de lo no presente o aparece como unido fijamente a éste. Este orden fijo —que ya se nos ha aparecido aquí con anterioridad—, esta estructura

compuesta de núcleo y cubierta intrínsecamente espaciales y temporales, constituye para la sensación precisamente lo ausente como tal (...). En él descansa la objetualidad o el carácter propio de las cosas⁷⁹⁶.

Desde nuestro punto de vista, lo negativo no aparece en primera instancia, como ocurre en Plessner, como el «orden fijo» de algo —que entendemos aquí como su norma de construcción en la imaginación no sensible o como su esquema no sensible—, sino como la ausencia de *una* cosa que se espera que advenga de otro lugar. Es esta espera de *una* cosa —con determinante indefinido y no demostrativo— la que constituye la condición originaria del esquema: lo ausente es una caña delgada —que se espera que esté como presente en otro sitio—; ciertamente no ésta en concreto —no puede ser en concreto ésta, porque la caña delgada no está aquí— pero sí *una cualquiera* que, al llegar aquí, *se convertirá en ésta*. Dicho de otra manera: lo ausente aquí y ahora es *una cosa* cuyo esquema resulte *composable* con el esquema de la otra cosa que sí está presente y a la que aquélla ha de completar; *pero es la propia cosa la que está ausente, no el esquema*.

De hecho, el esquema, más que ausente, está presente en el único modo en que puede estarlo, a saber, en la imaginación no-sensible; y, sin embargo, no llegaré muy lejos con él a la hora de «acercarme un objetivo» —por seguir con el ejemplo tomado de los experimentos de Köhler—, pues lo que necesito es la cosa individual de la que ese esquema es esquema. Por ello, no se trata únicamente del esquema no sensible, sino también del concepto universal de la cosa que está ausente, cuya extensión viene dada por todas aquellas cosas individuales que respondan a ese esquema y que resulten por ello composibles con la cosa individual de referencia⁷⁹⁷. Por otro lado, según el uso que hace Plessner de la palabra *ausente*, en el mismo sentido en que el esquema está ausente para la sensación, también lo está la propia cosa individual, dado que ésta, como hemos visto, precisamente sólo existe en cuanto que tal cosa individual cuando se la abstrae —se la separa o se la cierra— respecto del continuum zoológico de abstracción-diferenciación en que consiste la propia sensación.

⁷⁹⁶ H. Plessner, *Stufen*, p. 270.

⁷⁹⁷ Siguiendo a Husserl —según declaración propia—, Plessner distingue entre el esquema como el vacío o lo negativo y el concepto, afirmando que cuando se sitúa el límite entre el hombre y el animal en la abstracción y en la formación de conceptos se fija demasiado arriba, ya que al animal le está vedada ya en la intuición sensible la «ideación» (el acto en el que se funda el esquema). En la medida en que para nosotros lo que está como negativo no es el esquema (en cuanto que orden «ausente para la sensación») sino la cosa individual como tal, que está ausente en el sentido de faltante —y lo faltante no es sin más lo que no está, sino lo que está en la forma de un ser esperado—, esta afirmación de Plessner no tiene sentido: si al animal «le falta ya en la propia intuición sensible el sentido para lo negativo», esto sólo es así porque no tiene conceptos, pues lo negativo sólo puede cursar a través del concepto universal, el cual, por su extensión, se refiere a todas aquellas cosas individuales que pueden llegar a cubrir la ausencia de lo que estaba como faltante. Cf. *ibid.*, p. 273.

Así pues, frente al sentido que Plessner le da a lo ausente o negativo, a la luz de la capacidad que los seres humanos tenemos frente a los chimpancés para captar una cosa individual como sobrante/faltante, se nos ha desvelado que lo ausente y lo presente son siempre las propias cosas individuales, mientras que sus esquemas —los de ambas— son aquello en virtud de lo cual ellas pueden aparecer —siempre de manera correlativa— como ausentes o presentes en cuanto que composibles.

Es la composibilidad de una cosa presente con otra ausente la que abstrae, separa o «cierra» a la primera respecto del «fondo» (zoológico) del que se destacaba en cuanto que Gestalt —en cuanto que cosa sólo concreta—, convirtiéndola así en una cosa individual. A su vez, esto sólo puede tener lugar, habida cuenta de la propia dialéctica entre lo ausente y lo presente, en virtud de los esquemas no sensibles de las cosas que así se componen. De este modo, la cosa individual es posible o tiene un modo de la posibilidad distinto del genérico de las cosas concretas zoológicas, el cual no supone sin embargo la desvinculación de todo contexto; sólo que ahora el contexto no es ya el propio de la abstracción sensible, sino que está definido a la escala de la propia abstracción no sensible como composibilidad de cosas individuales en virtud de sus esquemas no sensibles.

Evidentemente, una vez se ha *constituido* un contexto de estas características, las cosas individuales presentes en él pueden combinarse entre sí no ya meramente en cuanto que cosas concretas, sino en cuanto que individuales —y, por tanto, en la imaginación no-sensible de acuerdo a sus esquemas—, sin la necesidad de que una este presente y la otra ausente. Esto es lo que explica que Sultán, que sólo combina cosas concretas, se muestre inseguro cuando, al manipular las cañas, se le quedan casi paralelas, pues en tal caso no se le está prefigurando en la propia sensación —única en la que las cosas le están dadas— la caña más larga que esté en condiciones de salvar la distancia con el objetivo. El hombre, por el contrario, no es que esté capacitado, como cree Köhler, para hacer frente con mayor resolución a «ópticas de la situación» más complicadas. Más bien, si para nosotros la unión de las dos cañas es sencilla y evidente con independencia de la posición en la que éstas casualmente se encuentran, esto es así porque estamos uniéndolas como cosas individuales de acuerdo a sus esquemas, y no meramente como cosas concretas dadas exclusivamente en la abstracción sensible.

Así pues, el hecho de que el aquí-ahora del animal se dilate de manera indefinida porque no exista un afuera que pueda delimitarlo coincide con el hecho de que para el animal no existan huecos o vacíos, pues estos huecos no son ausencias en sentido absoluto —no son algo así como la mostración de la inexistencia absoluta de algo—, ni tampoco son, sin más, el esquema de algo, sino

que son ausencias *de cosas individuales* estructuralmente mediadas por la posibilidad de su presencia en otro lugar (el afuera o la exterioridad) *desde el cual* puedan llegar a venir aquí. Pero, a su vez, sólo en la medida en que lo que está presente «aquí» se concibe, *adoptando el punto de vista del afuera*, como lo que está ausente en ese afuera, puede cada cosa dada en el «aquí» estar abstraída —puesta aparte— respecto del contexto en el que «ahora» concretamente está, y aparecer de esa manera como una cosa individual en sentido propio. Ausencia y presencia son recíprocas, como lo son el aquí-ahora y el afuera: lo que está ausente aquí está (quizás) presente afuera, y lo que está presente «aquí afuera», está ausente «allí». ¿«Aquí afuera»? Aquí afuera, en efecto, porque, como veremos, el afuera sólo existe como el lugar de la tercera persona o como la tercera posición personal.

La composibilidad entre cosas individuales supone, como hemos visto, una interrupción de la presencia espacio-temporal continua en la que tiene lugar la acción individual zoológica, pero esta interrupción, asentada sobre la dialéctica entre lo presente y lo ausente, tiene como condición de posibilidad, como enseguida veremos, la inserción de la acción del sujeto individual en una interacción triposicional. El doblamiento del mundo en aquí-ahora y afuera sólo es posible en la medida en que, en cada aquí-ahora, se adopta el punto de vista del afuera, pero el afuera sólo puede ser «punto de vista» porque es el lugar de la tercera persona. De este modo, frente a la presencia espacio-temporal continua o ininterrumpida de la acción individual zoológica —absorta en el aquí-ahora absoluto que es el propio sí-mismo— *la estructura espacio-temporal propia o específica de la experiencia humana no puede constituirse sin una correspondiente modificación de la estructura de la acción*. Ambas son indisociables.

Plessner, sin embargo, en la misma y exacta medida en que no saca a la luz la estructura espacio-temporal del doblamiento en el aquí-ahora y el afuera, tampoco se plantea que la relativización del punto de vista individual de la acción zoológica sólo pueda tener lugar *en virtud de una acción innovadora cuyas condiciones espacio-temporales consistan en ese doblamiento*; una acción innovadora que, precisamente por lo mismo, habrá de consistir en un tipo muy particular de interacción.

3.2.2. El ser excéntrico en el «vacío Uno» del espacio y del tiempo (crítica a H. Plessner)

Como ya hemos apuntado con anterioridad, para Plessner lo negativo o lo ausente se funda en el espacio y en el tiempo vacíos (físico-matemáticos). Así, la conclusión de su análisis de los experimentos de Köhler es que al animal le está vedado

«cualquier tipo de intuición del vacío homogéneo en el espacio y en el tiempo», siendo aquí donde encontrarían su «explicación a priori» tanto el fracaso de los chimpancés a la hora de apartar obstáculos como su «debilidad gestáltica» en el caso del ensamblaje de las cañas⁷⁹⁸. Este vacío homogéneo espacio-temporal es lo que constituiría la especificidad del espacio y del tiempo humanos, tal y como Plessner argumenta esta vez en el último capítulo de los *Stufen*, intitulado «La esfera del hombre». No hay doblamiento, sino una unicidad continua, aunque no ya evidentemente en el sentido del aquí-ahora zoológico que se dilata de manera indefinida, sino en el del «continuo del vacío o de la extensión espacio-temporal»⁷⁹⁹. El aquí-ahora no se relativiza por su referencia a un afuera, sino por su inserción en este vacío espacio-temporal «Uno»:

En este nivel no hay ya por tanto un medio circundante en sentido excluyente. Con su inserción en el todo espacio-temporal de las direcciones relativas, el organismo se inserta asimismo en este vacío Uno⁸⁰⁰.

Así, la relativización del punto de vista individual del aquí-ahora no se produce en virtud de la adopción del punto de vista del afuera en el que está la tercera posición, sino con la inserción de ese aquí-ahora en el espacio y en el tiempo vacíos —en el que todas las posiciones de observador resultan relativizadas—. En virtud de esta inserción, se adoptaría una especie de punto de vista cero o mirada desde ninguna parte que permitiría captar las cosas en su autonomía, y no ya en función de lo que son para mí, como ocurría en la experiencia zoológica.

En efecto, según Plessner, el animal «todavía no capta la completa separabilidad de las cosas del círculo de las percepciones y las acciones, no se da cuenta todavía de su interna autosuficiencia». Las cosas son para el animal «objeto de acción» (*Aktionsobjekt*), no «cosa por sí» (*Sache für sich*)⁸⁰¹. Pero mientras que aquí defenderemos que la condición de posibilidad de que la cosa pueda captarse como siendo por sí radica en un nuevo tipo de acción innovadora —la interacción triposicional—, de suerte que no se trata de separar las cosas *de toda* acción, sino únicamente de la acción individual *no relativizada o absoluta*, lo que Plessner hace es colocar la cosa por sí en el vacío del espacio-tiempo, mediante una asombrosa concesión a la concepción físico-matemática del mundo contra la que el propio autor había comenzado luchando en sus *Stufen* (en la figura de Descartes)⁸⁰². Captar las cosas por sí es, para Plessner, captarlas desde esta nada o desde este vacío. Lo

⁷⁹⁸ *Ibid.*, pp. 271-272.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 293.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 294.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁰² *Cf. ibid.*, pp. 38 ss.

puede hacer una existencia que esté ella misma «verdaderamente puesta en la nada»⁸⁰³: la existencia de la *posicionalidad excéntrica*. Entre las cosas por sí dadas en el vacío espacio-temporal y el ser vivo excéntrico hay una *correspondencia estricta*:

Las cosas en una esfera homogénea de cualesquiera movimientos posibles, tal y como las supone el todo espacio-temporal de las direcciones relativas, determinan una situación que *se corresponde estrictamente* con la posición del organismo excéntrico. Así como éste está fuera del lugar natural, fuera de sí, carente de lugar y de tiempo, colocado en ninguna parte, puesto sobre la nada, en la nada de su límite, así está también el cuerpo-cosa del mundo entorno «en» el «vacío» de los lugares y de los tiempos relativos⁸⁰⁴.

Esta *forma de posicionalidad excéntrica*, que es la propia del hombre, se constituye en virtud de una toma de distancia respecto del centro de la *forma de posicionalidad céntrica*, que es la propia del animal. Así, como vimos más arriba, el sí-mismo del animal constituye un punto central en torno al cual se organizan concéntricamente las que aquí hemos denominado —siguiendo a J. B. Fuentes— «co-presencias a distancia». En cuanto que sí-mismo, el animal vivencia su propio cuerpo (*Leib*) y las cosas de su entorno —distinguiendo entre ambas— pero, sin embargo, su propio sí-mismo le está oculto:

El límite de la organización animal radica en que al individuo le está oculto su propio ser, porque no está en relación con su centro posicional. El medio y el propio cuerpo le están dados, pero están referidos al centro posicional, al aquí-ahora absoluto. Su existir en el aquí-ahora ya no está por su parte referido a nada, pues no hay aquí ya contrapunto alguno para una posible referencia⁸⁰⁵.

En la medida en que su propio sí-mismo o el propio centro de su posicionalidad no le está dado, «el cuerpo total todavía no se ha vuelto completamente reflexivo»:

Todavía no: esto significa que es concebible una elevación que eleve el cuerpo-cosa viviente a un nivel posicionalmente más alto, más allá del nivel del animal. Y ello según la misma ley que determina la diferencia de nivel entre el animal y la planta. Del mismo modo que la forma abierta de la organización vegetal muestra los caracteres posicionales sin que la cosa esté «puesta» en relación con su posicionalidad, y esta posibilidad alcanza realización en la forma de organización cerrada del animal, así mismo manifiesta también la forma esencial del animal una posibilidad que sólo puede realizarse a través de algo otro⁸⁰⁶.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 293.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 294. Énfasis del autor. Con «carente de lugar y de tiempo» hemos traducido «*nichttraumhaft, nichtzeithaft*».

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, pp. 288-289.

Se trata de la «realización de la posibilidad de organizar el sistema total reflexivo del cuerpo animal según el principio de la reflexividad y poner todavía en relación con el ser vivo aquello que en el nivel animal sólo constituye su vida»⁸⁰⁷. Esta profundización de la reflexividad, equivalente a una nueva vuelta de tuerca de la posicionalidad, consiste en que el ser excéntrico «está puesto en el estar-puesto en su propio centro» o «[e]stá en el centro de su estar»⁸⁰⁸. Ahora bien, al estar en el centro de su estar, este individuo *ha salido de su sí-mismo*, de suerte que está *fuera de sí* o es *ex-céntrico*; pero este fuera al que el ser excéntrico ha salido no es —en ningún sentido posible— otro lugar, sino, más bien, justamente la nada o el no-lugar:

En cuanto que yo que hace posible la vuelta completa hacia sí del sistema viviente, el hombre ya no está en el aquí-ahora, sino «detrás» de él, detrás de sí mismo, sin lugar, en la nada, se absorbe en la nada, en el en ninguna parte y en ningún momento intrínsecamente espaciales y temporales⁸⁰⁹.

De este modo, el afuera al que sale el ser *ex-céntrico* no es *otro lugar* en el espacio y en el tiempo: *el afuera es la nada*, como también «las formas vacías del espacio y el tiempo son, en cuanto que los objetos manifiestan en sus límites lo ente, formas de manifestación de la nada»⁸¹⁰.

Ahora bien, si el tomar distancia respecto del propio centro tiene que tomar la forma de un salir fuera de sí —*ex-centrarse*— para *ponerse en la nada* del vacío espacio-temporal, esto sólo es así porque Plessner *parte de antemano* del espacio-tiempo físico-matemático como el específico del hombre, para *componerlo sólo ulteriormente* con la «posicionalidad céntrica» del animal. Esto se pone de manifiesto en el argumento que utiliza para justificar su concepción del excentramiento. Así, según él, es «imposible» que «el punto intrínsecamente espacial y temporal del absoluto aquí-ahora se aparte de sí, se duplique (o comoquiera que se piense el tomar distancia respecto de sí mismo)»:

En el puro aquí-ahora radica, según su sentido, la imposibilidad de su relativización, la cual se vería sin embargo anulada si el centro fuera de esta manera escindible. Visto de manera intuitiva: si hay un punto absoluto del aquí-ahora, que es el centro posicional de un viviente, no tiene sentido suponer que este mismo punto central pudiera estar otra vez «al lado», detrás o delante, antes o después de él mismo. Pese a todo, nos veremos tentados una y otra vez a hacer esta suposición, pues el punto central posicional tiene que ser aquel al que algo le está dado, aquel para el que algo es vivenciable, el sujeto de la

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 291.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 290.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 292.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 293.

conciencia y de la iniciativa. Así como sólo el ojo puede ver, el ojo sólo puede ser visto por el ojo. Pero si no tenemos la posibilidad de conectar a discreción un ojo detrás de otro, pues todos acaban conduciendo a Un sujeto del ver y aquí se trata precisamente sólo de Uno, entonces la visión de sí mismo del ojo, el estar dado a sí mismo del sujeto, no puede fundarse en una multiplicación (que de por sí es absurda) del núcleo subjetual⁸¹¹.

Sin embargo, *sí* hay una manera de concebir la toma de distancia respecto del propio centro sin caer en la tela de araña de la concepción físico-matemática del mundo: lo que ocurre es que no es «este mismo punto central» el que está fuera de sí mismo —que no «al lado, detrás o delante, antes o después»—, sino el punto central de otro ser vivo en el cual yo me pongo en la misma medida en que el otro se pone por su parte en mi centro. Así, «el estar puesto en el estar-puesto en el propio centro» está mediado por el estar puesto en otro centro, de manera que, por seguir con la metáfora de Plessner, yo sólo puedo ver mi ojo porque me veo a través del ojo de otro⁸¹².

No se trata, sin embargo, de fundar la reflexividad en una reciprocidad concebida de una manera ingenua: como vamos a ver, el ponerse en otro centro tiene como condición de posibilidad el doblamiento del mundo en el aquí-ahora y el afuera, razón por la cual la reciprocidad sólo puede tener lugar en cuanto que inscrita en una relacionalidad triposicional. Precisamente por ello, y sólo por ello, esta «duplicación» del centro no conduce a una multiplicación *ad infinitum* del núcleo subjetual: el doblamiento del mundo en el aquí-ahora y el afuera bloquea esa multiplicación. Frente a ello, la multiplicación *ad infinitum* a la que Plessner hace referencia —«un ojo detrás de otro»— se debe a su propia concepción matemático-fisicalista del espacio-tiempo específicamente humano como un continuo del vacío o de la extensión espacio-temporal, en el cual, ciertamente, toda duplicación del centro incoaría otra duplicación, y así hasta el infinito.

En los *Stufen*, la realización de la posibilidad de la posicionalidad excéntrica, que se encuentra contenida —como tal posibilidad— en la posicionalidad céntrica,

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 289.

⁸¹² Para Plessner, *inversamente*, dado que yo estoy puesto en la nada, estoy puesto en el mismo no-lugar en el que está puesto cualquier otro. A nuestro juicio, por mucho que este autor pretenda que el mundo externo, el interno y el compartido son co-originales, la estructura del mundo compartido está de hecho fundada en la del mundo externo, en la medida en que Plessner sólo sabe concebir el afuera en el que está la posicionalidad excéntrica como una nada cuya única determinación es la del vacío espacio-temporal. De hecho, para Plessner, habría mundo compartido —constitutivamente— aunque hubiera en el mundo una única persona, pues con ella ya estaría dado el no-lugar. Frente a ello, cuando el afuera se piensa como el lugar de la tercera persona —o sea, justamente, como la tercera *posición*—, la idea de que con una sola persona estaría ya dado el *Mitwelt* se torna insostenible: el propio afuera y, con él, la estructura específica del «mundo externo» humano, sólo es posible en virtud de la estructura triposicional de las interacciones. Cf. *Stufen*, pp. 302 ss.

es algo que le ocurre o le acontece al ser viviente, y no algo que él mismo *haga*. Frente a ello, desde la biología filosófica que aquí hemos esbozado, la reflexividad total del sistema vital tiene que pensarse como vinculada a la acción corpórea. De este modo, debemos preguntarnos cómo es posible que haya sido el propio ser vivo el que, mediante su acción, haya tomado esa distancia respecto de sí mismo o respecto de su propio centro, la cual constituye ni más ni menos que el tercer tipo de distancia posible. La «realización de la posibilidad de organizar el sistema total reflexivo del cuerpo animal según el principio de la reflexividad» es una realización del propio sujeto actuante; sólo que, como ahora veremos, el sujeto individual no puede hacerlo por sí solo.

3.2.3. La interacción con el ausente: desplazamiento de la referencia y posibilidad subjuntiva

La interrupción del aquí-ahora de la acción zoológica tiene lugar en virtud de su remisión a lo que no está dado aquí-ahora, pero no, como hemos visto, en un sentido absoluto, sino en el de la negatividad o ausencia de lo que pudiera estar dado en otro lugar. En esta medida, frente a la continuidad ininterrumpida de la acción zoológica, que no tropieza jamás con un hueco o una ausencia, se hace necesaria una modificación de la estructura de la acción. Como vamos a tratar de mostrar a continuación, esta modificación toma la forma de la interacción entre sujetos que se son mutuamente ausentes o, lo que es lo mismo, entre sujetos para cada uno de los cuales el otro está en un afuera respecto del propio aquí-ahora.

Ahora bien, si efectivamente fuera la mediación del aquí-ahora por el afuera, hecha posible en virtud de un nuevo tipo de interacción entre ausentes, lo que caracterizara la estructura propia o específica de la experiencia y la acción humanas, entonces debería poder mostrarse también la vinculación entre dichas experiencia y acción y el lenguaje humano de palabras, en cuanto que sistema de comunicación que no tiene parangón en el reino animal. En este sentido, dado que la mediación del aquí-ahora por el afuera requiere de la posibilidad de representarse en cada aquí-ahora lo ausente y esto es, en principio, lo que define al *desplazamiento de la referencia* como propiedad del lenguaje, cabría pensar que es justamente este tipo de interacción entre ausentes la que, en sus orígenes, únicamente pudo llegar a establecerse en virtud del desarrollo de un nuevo tipo de comunicación, inédito hasta entonces en el mundo animal, que justamente tuviera la mencionada propiedad del desplazamiento.

En un libro relativamente reciente sobre el origen del lenguaje titulado *Adam's Tongue*⁸¹³, el lingüista Derek Bickerton partió de un planteamiento *similar* a éste, al considerar por una parte que el lenguaje, en cuanto que sistema específico de comunicación, hubo de vincularse en sus orígenes a un tipo a su vez específico de acción extralingüística y, por la otra, cifrar la especificidad del lenguaje humano frente a los sistemas de comunicación animal justamente en la propiedad del desplazamiento⁸¹⁴. Así, mientras que la «señal» de los sistemas de comunicación animal «está unida a lo que quiera que esté ocurriendo en la proximidad inmediata justo en ese momento»⁸¹⁵, el «Rubicón» en el origen del lenguaje no sería la sintaxis sino el simbolismo, siendo a su vez «la característica más saliente de los símbolos» el que «pueden referirse a cosas fuera del aquí y ahora»⁸¹⁶. De este modo, se trataría de determinar en qué pudo haber consistido el comportamiento innovador (que nuestros antepasados hubieron de desarrollar ante una determinada presión selectiva del medio) que necesitó para su establecimiento de un nuevo tipo de comunicación capaz de referirse a cosas «fuera del aquí y ahora».

Ahora bien, el problema es que en lingüística no se ha llegado a conceptualizar en absoluto el sentido propio o específico (específicamente humano) del desplazamiento de la referencia, que en la propuesta inicial de Charles Hockett aparecía, como ahora veremos, como una propiedad inespecífica o co-genérica con algunos otros sistemas de comunicación animal. Como consecuencia de ello, Bickerton acaba presentando como la acción innovadora que supuestamente habría dado origen al lenguaje un tipo de acción que, sin embargo, ya poseen aquellas otras sociedades animales cuyos sistemas de comunicación asimismo tienen la

⁸¹³ Cf. D. Bickerton (2009), *Adam's Tongue. How Humans Made Language, How Language Made Humans*, New York, Hill and Wang, 2010.

⁸¹⁴ *Ibid.*, pp. 9 ss.; 47 ss. Este planteamiento, con el que Bickerton se alinea del lado de las propuestas que sostienen lo que se conoce como el «enfoque comunicativo», diametralmente opuestas a las teorías que, según el autor, incurrirían en una «falacia del gran cerebro» (*ibid.* p. 32), sólo cobra sentido sobre la base de una teoría de la evolución en la que el acto se conciba como anterior a la potencia: «[l]os animales no son meros vehículos pasivos de sus genes; juegan un papel activo en el diseño de su propio destino» (*ibid.*, p. 100). Para respaldar esta idea, Bickerton recurre a la Teoría de la Construcción de Nicho (cf. *ibid.*, pp. 92 ss.), la cual entiende que el medio que selecciona a los organismos no es una naturaleza bruta, sino la modificación que sobre él han operado los propios organismos a lo largo de las generaciones. Sin embargo, esta teoría quizás tienda a hacer un hincapié excesivo en la cultura, en la medida en que, sin bien —en razón de la cosa misma— sus proponentes se ven llevados a hacer uso de la noción de aprendizaje, no parece que lleguen a conceptualizar expresamente su carácter innovador. En todo caso, esta teoría constituye un paso importante en la rectificación del reduccionismo de la teoría sintética. Vid. F. J. Odling-Smee, K. N. Laland & M. W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton, Princeton University Press, 2003; K. N. Laland, J. R. Kendal & G. R. Brown, «The Niche Construction Perspective: Implications for Evolution and Human Behaviour», *Journal of Evolutionary Psychology*, 5/1-4 (2007), pp. 51-66.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

propiedad del desplazamiento, siempre de acuerdo con la inespecífica definición lingüística de este concepto. Veamos por tanto cuál ha sido esta definición, para mostrar cómo ella se reduce de algún modo al absurdo a sí misma en la propuesta de Bickerton. Ello nos conducirá, finalmente, a proponer una re-conceptuación en fondo y forma, en la que vincularemos el desplazamiento de la referencia *específico* del lenguaje humano al tipo específico de acción que es la interacción entre ausentes.

El concepto de desplazamiento como propiedad del lenguaje fue inicialmente propuesto por Charles F. Hockett en un artículo publicado en 1960 en la *Scientific American* que llevaba por título «The Origin of Speech»⁸¹⁷. En este artículo, Hockett define el desplazamiento como la capacidad de «hablar sobre cosas que se encuentran remotas en el espacio o en el tiempo (o en ambos) con respecto al lugar en el que se habla»⁸¹⁸. Así caracterizada, esta propiedad no era según Hockett exclusiva del lenguaje humano, sino que éste la compartiría con la danza de las abejas⁸¹⁹.

Sin embargo, a partir de Hockett, el desplazamiento ha venido definiéndose como la capacidad de referirse no sólo a cosas remotas en el espacio-tiempo sino también a cosas inexistentes, sin que sin embargo esta redefinición se haya visto acompañada en absoluto de una adecuada conceptualización que ponga de manifiesto cómo ambas capacidades, la de referirse a lo remoto y a lo inexistente, se fundan en una misma raíz común. A lo sumo, encontramos definiciones de compromiso como la siguiente:

El lingüista Charles Hockett entiende el desplazamiento como la capacidad que tienen los usuarios de un lenguaje de expresar ideas, conceptos, mensajes que no están sujetos al «aquí y ahora», sino que se refieren a objetos, propiedades, acciones o eventos pasados o futuros, pero *inexistentes en lo inmediato* (Hockett 1960). Esto incluye objetos que nunca han existido o eventos que nunca han ocurrido y que nunca llegarán a existir u ocurrir físicamente para el hablante⁸²⁰.

Ésta es una definición de compromiso porque el autor busca vincular como algo obvio la capacidad de referirse a lo remoto con la de hacerlo a lo inexistente sobre la base de la fórmula de la «inexistencia en lo inmediato». Es una manera sutil de intentar salir del atolladero, pero sólo porque es capaz de crear la apariencia de una solución, no porque realmente la ofrezca. Hockett no había hablado de inexistencia,

⁸¹⁷ C. F. Hockett (1960), «The Origin of Speech», en W. S-Y. Wang (ed.), *Human Communication: Language and Its Psychobiological Bases*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982, pp. 4-12.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁸¹⁹ Cf. *ibid.* p. 6 y 10.

⁸²⁰ F. J. Salguero-Lamillar, «Sobre ficción, lenguaje, (con)ciencia y modelos de interpretación», *Philologia Hispalensis*, 27/3-4 (2013), pp. 113-138 (aquí p. 117). Énfasis añadido.

sino únicamente de desplazamiento de la referencia en sentido literal; sólo así había podido entender que esta propiedad del lenguaje la compartía el sistema de comunicación de las abejas. Al hablar de cosas inexistentes en lo inmediato, se consigue respetar la definición de Hockett —pues se trataría de cosas que no estarían dadas en el aquí-ahora— haciendo valer aparentemente, al propio tiempo, la idea de la inexistencia.

Pero entonces, por lo mismo, esta fórmula, lejos de conceptualizar el desplazamiento en unos términos específicos frente los genéricos de Hockett, lo único que hace es volver imprecisa la definición que había proporcionado este autor. Así, mientras que en Hockett se trataba, en un sentido preciso, de la distancia o lejanía de lo referido, en la fórmula de la «inexistencia en lo inmediato» se anula simplemente esta precisión, pero sin superar por ello en absoluto su carácter genérico. Con ello se crea la apariencia de una misma raíz común para la capacidad de referirse a cosas remotas e inexistentes, pero no se ofrece una verdadera fundamentación. La necesidad de una especificación del desplazamiento de Hockett queda, de este modo, completamente oscurecida.

Así (deficientemente) pertrechado⁸²¹, Bickerton comienza preguntándose cuál es el tipo de llamada animal que con mayor probabilidad habría podido dar origen al lenguaje y la encuentra en las «señales» referidas a fuentes de alimentación. Nuestros antepasados habrían desarrollado el lenguaje —o un protolenguaje, carente de sintaxis, pero ya con desplazamiento y predicación⁸²²— para poder comunicarse los unos a los otros la existencia y la ubicación de fuentes nutricias remotas o distantes («desplazadas» respecto del aquí-ahora), en la medida en que el reclutamiento entre los miembros de un determinado grupo o incluso de varios se habría hecho imprescindible para poder imponerse, apoyándose en el número, al resto de los animales carroñeros de la sabana africana⁸²³.

De este modo, la acción innovadora habría sido el reclutamiento de otros miembros para reforzar al grupo en la conquista de fuentes remotas de comida, y esta acción habría necesitado de la comunicación de la existencia y ubicación de dichas fuentes. El problema es que esto es, en esencia, lo mismo que hacen las abejas y las hormigas, algo que el propio autor se ocupa de mostrarnos⁸²⁴. De esta

⁸²¹ Bickerton asume, en efecto, la redefinición al uso de la noción de desplazamiento —que no se ha acompañado, como ya hemos apuntado, de una adecuada reconceptuación—: «Las llamadas [de los animales] son indicativas, no simbólicas (en la ausencia física de un referente resultan carentes de sentido o engañosas); las palabras, al ser verdaderos símbolos, pueden referirse a cosas remotas en el espacio o en el tiempo o incluso inexistentes». D. Bickerton, «Language evolution: A brief guide for linguists», *Lingua*, 117 (2007), pp. 510-526 (aquí p. 513).

⁸²² Cf. D. Bickerton, *Adam's Tongue*, pp. 37 ss.

⁸²³ Cf. *ibid.*, pp. 49-54 y pp. 109 ss.

⁸²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 128 ss.

manera, Bickerton acaba presentando los sistemas de comunicación de las abejas y de las hormigas como algo muy próximo al lenguaje humano —algo así como su pórtico inmediato—, hasta el punto de que no llega a entenderse muy bien cómo es que estos insectos no hablan como nosotros; un resultado que contrasta vivamente con la pretensión declarada del autor, que era, más bien, la de demostrar la existencia de una discontinuidad⁸²⁵.

Frente a esta precaria construcción del concepto lingüístico de desplazamiento, si partimos de los análisis que hemos llevado a cabo aquí de la acción zoológica, se nos hará visible que la diferencia entre el desplazamiento de las abejas y el propio del lenguaje humano radica en que, mientras que el primero se refiere a cosas *meramente alejadas o distantes*, pero que resultan *aproximables* en la continuidad espacio-temporal de la propia acción individual, en el segundo, la referencia a lo desplazado o ausente está constitutivamente *mediada* por algo que, como tal, es *inaproximable*: la tercera posición. La ausencia de la tercera persona es, en efecto, la única ausencia constitutivamente inalcanzable desde la presencia, pues su devenir presente es tanto como su devenir segunda posición. De este modo, el lugar desplazado en el que (quizás) se encuentran las cosas a las que se refiere el lenguaje no es un lugar simplemente distante o alejado, sino que su precisa definición es la de ser el lugar de la tercera persona o, justamente, la tercera posición.

En efecto, como sabemos, el aquí-ahora del animal no se define por el alcance inmediato de sus sentidos, sino por el hecho de dilatarse de manera indefinida en el curso de la propia acción individual. La circunstancia de que las

⁸²⁵ Cf. *ibid.* pp. 3 ss. De este modo, Bickerton se convierte en una presa fácil para los defensores del enfoque no-comunicativo —por denominarlo de una manera neutra—. Así, Sergio Balari y Guillermo Lorenzo lo ridiculizan de la siguiente manera: «“Un momento, ¿cómo dices que apareció el lenguaje?”, quizás te sientas tentado a preguntar. Muy fácil, responde Bickerton, no es más que una cuestión de construcción de nicho. Echa un vistazo a las abejas y a las hormigas, también ellas buscan comida y reclutan a sus congéneres. Y tienen desplazamiento. Es simplemente una cuestión de entrar en el nicho apropiado y éste generará las necesidades apropiadas para dar comienzo al apropiado proceso de realimentación que, eventualmente, conducirá al lenguaje. Es simplemente inevitable. “Pero disculpa otra vez”, probablemente objetarás, “las hormigas y las abejas *puede* que tengan desplazamiento, pero *no* tienen lenguaje, ¿no es cierto?” Así que tiene que haber alguna otra diferencia importante entre ellas y los homínidos. ¿Grandes cerebros, quizás? No necesariamente, replica Bickerton. De hecho, es al revés: los cerebros se hicieron más grandes a causa del lenguaje. Es una falacia creer que uno necesita tener un gran cerebro para llegar al lenguaje» (S. Ballari & G. Lorenzo, «Specters of Marx: A Review of *Adam’s Tongue* by Derek Bickerton», *Biolingüistics*, 4/1 (2010), pp. 116-127 —aquí p. 118—). Sin lugar a dudas, las «causas proximales-internas», en la terminología que los propios autores adoptan, constituyen un ingrediente imprescindible, pero justamente en cuanto que potencia para el acto consistente en las causas «externas últimas, a saber, el comportamiento» (*ibid.*, p. 119). Así, si Bickerton desatiende las causas proximales-internas, Ballari y Lorenzo hacen, por su parte, lo propio con el comportamiento, al concederle demasiado rápido a Bickerton que las abejas y las hormigas «*puede* que tengan desplazamiento», «pero *no* tienen lenguaje», sin plantearse entonces cuál es la especificidad del desplazamiento propio del lenguaje humano.

fuentes nutricias hacia las que las abejas saben orientar a otros miembros de la colmena mediante sus danzas se encuentren distantes («desplazadas») no supone, en este sentido, interrupción alguna de la continuidad espacio-temporal de la acción individual *de cada* abeja. Semejante interrupción sólo tendría lugar si el aquí-ahora de la abeja perceptora se viera mediado por lo dado en el lugar desplazado sin que éste deviniera sin embargo aquí-ahora; esto es, si, en el curso de esa mediación, permaneciera como desplazado. Así, la abeja danzante no debería producir en la perceptora el comportamiento inmediato de desplazarse ella misma hacia el lugar alejado «señalado», que es lo que invariablemente ocurre, sino, más bien, el de modificar su comportamiento en función de las circunstancias del lugar «desplazado» que le hubieran sido comunicadas. Sólo esto supondría, en efecto, una interrupción de la acción individual, al tener el individuo que adaptar su acción, en cada situación, a lo que ni le es presente ni va a devenirle presente en virtud de su propia acción, sino en todo caso en virtud de la acción de otro.

Dado que, por otra parte, *por principio* —habida cuenta de la determinación espacio-temporal— el individuo que comunica información sobre el lugar desplazado ya no está en él y, cuando regresa a ese lugar —si lo hace—, deja de poder comunicar esa información —pues ya se ha alejado del lugar de referencia—, *lo que ocurra en el lugar de la tercera posición está siempre sometido, de manera inexorable, a la conjetura por parte de quienes no están allí*. De este modo, la estructura de la acción extralingüística vinculada al desplazamiento de la referencia propio del lenguaje humano consiste en la coordinación de la propia acción individual, dada aquí y ahora, con las acciones de terceros individuos que tienen lugar en el afuera, en cuanto que indisociable por principio de la conjetura que en cada uno de los dos lugares debe hacerse respecto de lo que pueda estar aconteciendo en el otro —o, más estrictamente, de las consecuencias que sobre cada lugar puede llegar a tener lo que esté aconteciendo en el otro—⁸²⁶. En esta medida, mientras que las posibilidades en el contexto de la acción zoológica (en el ámbito ilimitado del aquí-ahora) le estaban dadas al individuo como reales en la anticipación en virtud de la textura abstracta (sensible) del medio —del que la propia abeja danzante forma parte para la perceptora—, las posibilidades que en este caso el individuo tiene que

⁸²⁶ De este modo, para poder entender que las abejas tienen desplazamiento, no deberíamos simplemente constatar que la abeja receptora sabe localizar las fuentes nutricias a partir de las «indicaciones» —impropiamente denominadas— de la abeja danzante, sino que deberíamos poder observar que la abeja receptora modifica su acción en función de lo que la abeja danzante le ha transmitido sobre el otro lugar, llegando eventualmente a modificarla de nuevo de una manera que, sin dejar por ello de estar dotada de sentido, no responde sin embargo a algo que le haya sido directamente comunicado; esto es, deberíamos poder observar que su comportamiento varía en función de conjeturas referidas a lo que pueda estar ocurriendo en el lugar «desplazado».

tener en cuenta y a las que debe adaptar su acción —para lograr la coordinación— *ya no le están dadas sino que son conjeturadas*, de modo que son *posibilidades en subjuntivo*.

El subjuntivo es, en efecto, el modo propio de la posibilidad de las cosas que están como negativas. Así, yo no puedo anticipar la llenazón del hueco o del vacío como anticipa la abstracción sensible las posibilidades realmente dadas en el campo individual sensomotor. La posibilidad de que se llene o no se llene es una posibilidad subjuntiva, *mediada por el afuera* en el que se encuentra aquel otro con quien yo aspiro a coordinar mi acción. Este carácter subjuntivo de la posibilidad de las cosas que están como negativas nos permite denominar por fin en positivo los que hasta ahora habíamos denominado como esquemas «no sensibles»: los esquemas no sensibles son, en rigor, *esquemas subjuntivos*. De la misma manera, la imaginación en la que se construyen los esquemas subjuntivos puede denominarse, para distinguirla de la imaginación sensible —consistente en la capacidad de anticipar las posibles rutas de acción en el medio abstracto-sensible—, como *imaginación subjuntiva*.

La definición del lugar desplazado como *aquél con respecto al cual es necesario hacer conjeturas* pone de manifiesto la raíz común de la doble faz del desplazamiento, de la que era imposible dar cuenta a partir de una definición como la de Hockett. Así, es la mediación del aquí-ahora por el afuera de la tercera posición la que explica que el desplazamiento del lenguaje haya de consistir necesariamente tanto en la posibilidad de referirse a cosas remotas como en la de hacerlo a cosas inexistentes o ficticias, pues de lo conjeturado no se sabe, por principio, si tiene o no existencia efectiva. A este respecto, es necesario tener presente que *una vez que se ha constituido* este doblamiento del mundo en dos lugares, el aquí-ahora y el afuera, la tercera persona no tiene ya por qué ser la que «se ha ido y está por venir», sino que puede ser solamente la que está por venir, con lo que el afuera puede referirse a lo completamente ignoto, a lo que queda más allá del mundo conocido, lo que ha de estimular necesariamente el vuelo de la imaginación subjuntiva.

3.2.4. La conexión entre el campo simbólico (o momento subjuntivo) y el campo mostrativo (o momento indicativo) del lenguaje

Debemos ahora explicitar el papel que la representación lingüística cumple en esta interacción entre sujetos mutuamente ausentes, tal y como hasta el momento ha quedado definida. Para ello, comencemos por notar la circunstancia trivial de que, en el caso de la efectiva interacción entre sujetos mutuamente ausentes —que

constituye la condición originaria de la representación del afuera como el lugar de una tercera posición todavía ignota—, el sujeto individual o los sujetos individuales que están en el afuera son sujetos que *han partido* del lugar de referencia y de los que *se espera que regresen*. De otro modo, no sería posible la interacción. El individuo que se ha quedado custodia ciertas cosas, poniéndolas aparte en espera de su adecuado complemento, o realiza ciertas acciones, en función de un *hueco* que espera que sea *llenado* por lo que el individuo que ha partido traiga del afuera.

Como bien sabemos, este hueco lo es *de algo* que está como negativo, por lo que no puede ser llenado con cualquier cosa, sino únicamente con una que caiga bajo un determinado concepto —de una cosa que, en virtud de su esquema subjuntivo, resulte componible con la que yo por mi parte estoy custodiando o con la que va a resultar de mi acción—. En esta medida, el sujeto que se va debe saber qué es lo que se espera de él. Por ello, antes de partir, y en todos aquellos momentos ulteriores en los que puedan tener lugar sucesivos reencuentros seguidos de sucesivas partidas, los sujetos que se quedan y los que se van deben necesariamente poder comunicarse lo que es preciso hacer o lo que cabe esperar.

En la medida en que la cosa individual que en cada caso hace falta no está presente, para que pueda tener lugar esta comunicación es preciso *traer a la imaginación del otro su esquema subjuntivo*, que nosotros estamos así mismo anticipando en virtud de nuestra imaginación subjuntiva; esto es, es preciso representar ante el otro lo que vemos como negativo. El único modo de hacerlo es mediante la denominación de las cosas, pues el nombre consiste en otra cosa perceptible —como lo es un determinado sonido— que está por la cosa faltante, siendo necesario por lo mismo que haya —en principio— tantos nombres como esquemas subjuntivos o conceptos resulten relevantes para una determinada comunidad de hablantes. Gracias a ello, el nombre permite justamente distinguir, de acuerdo a sus esquemas subjuntivos, unas cosas de otras: las cosas que pueden llenar unos huecos de las que pueden llenar otros. Sólo en virtud del nombre pueden, por tanto, hacer los unos visible a los otros el algo que está como negativo, el hueco, lo ausente.

De este modo, los símbolos, entendiendo por tales los nombres que están por los huecos o los vacíos, los hacen posibles, pues el hueco tiene como condición de posibilidad la interacción con el ausente, y ésta únicamente puede tener lugar, a su vez, mediante la representación recíproca de lo faltante o esperado. De la misma manera, inversamente, los nombres sólo existen por la necesidad de que los unos representen ante los otros las cosas que, en cada aquí-ahora, están como negativas.

En esta medida, el modo de lo posible que incumbe a los símbolos es el mismo que el de los esquemas no-sensibles y los conceptos: la posibilidad en subjuntivo.

En este sentido, toda lengua, incluso aun cuando no tuviera una modalidad subjuntiva en la flexión verbal, deberá tener recursos para expresar este carácter hipotético de lo enunciado⁸²⁷. Pero nótese que el recurso por antonomasia para hacerlo no es precisamente un marcador de lo hipotético: justamente porque, en su sentido originario —en el sentido tanto del comienzo como del principio— aquello de lo que hay que hablar, aquello sobre lo que hay que ponerse en claro, es lo que se refiere al afuera, a lo que aquí-ahora está dado sólo como negativo, *el uso marcado de los nombres ha de producirse para referirse a lo que está presente aquí*. Nos referimos, claro está, a los demostrativos.

En efecto, la cosa individual que está dada aquí-ahora ante mis ojos —en el ámbito abarcable por la que Bühler denominara con acierto *demonstratio ad oculos*⁸²⁸, denominación que hace patente el carácter ineludiblemente natural del sujeto-yo capaz de señalar—, en la misma medida en que es individual, responde a un determinado esquema subjuntivo, cae por lo mismo bajo un determinado concepto universal —cuya extensión viene dada por todas las otras cosas individuales que podrían llenar el hueco o el vacío que ella dejara— y puede por tanto ser nombrada. De hecho, para referirnos a ella, debemos utilizar su nombre, pero su nombre no sólo se refiere a ella, sino justamente, por su intensión, a su esquema subjuntivo y, por su extensión, a todas aquellas otras cosas que podrían estar en su lugar. Pero queremos referirnos a ella, no a todas esas otras (posibles) cosas. Para hacerlo, resulta imprescindible *señalarla y determinarla*. Como puso de manifiesto Bühler, la señalamos con un gesto —el dedo sería sólo el ejemplo más típico— y la determinamos con un demostrativo, que «copula el gesto del dedo con el nombre» y, a la vez, «*individualiza (...) lo nombrado por el nombre*»⁸²⁹.

Ahora bien, esta individualización de la cosa inherente al uso del demostrativo resulta necesariamente co-originaria con su propia denominación. En efecto, como bien sabemos por los análisis que hemos llevado a cabo más arriba, única y exclusivamente porque la cosa está, por decirlo así, llenando el hueco de su

⁸²⁷ Evidentemente, lo enunciado no son meramente los nombres: enunciar supone predicar. Predicar consiste, en su sentido más básico, en combinar conceptos (así como también, como ahora se verá, en combinar un concepto con un demostrativo) y esta combinación no es otra cosa que *la composibilidad («subjuntiva») de lo individual*. Sin esta composibilidad, cuya condición de posibilidad radica en el doblamiento del mundo en el aquí-ahora y el afuera, no existiría, como sabemos, ni la contraposición entre la cosa individual y el concepto universal ni tampoco, como ahora estamos viendo, la distinción entre el momento subjuntivo y el indicativo del lenguaje o entre los nombres y los demostrativos.

⁸²⁸ Cf. K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, pp. 139 ss.

⁸²⁹ *Ibid.*, pp. 107-108.

esquema subjuntivo, es una cosa específicamente individual y no meramente concreta, al estar separada o puesta aparte, gracias a esa abstracción conceptual, respecto del continuum de la abstracción sensible. Pero ahora sabemos, además, que esta abstracción conceptual, en la medida en que tiene como condición de posibilidad la interacción con el ausente asentada sobre el doblamiento del mundo en el aquí-ahora y el afuera, sólo puede tener lugar en virtud de los nombres que *están por* las cosas que están como negativas. De este modo, al anclar la representación lingüística en la estructura específica de las interacciones humanas, se pone de manifiesto el carácter necesariamente co-originario de los nombres y de los demostrativos.

Para Karl Bühler, «de un modo puramente fenomenológico hay que distinguir demostrativos y nombres, y su distinción no puede ser suprimida por ninguna especulación acerca de su origen»⁸³⁰. Por nuestra parte, la investigación que nos ha conducido a esta distinción —indisociable a su vez de la distinción entre la cosa individual y el concepto universal—, si hubiera de ser calificada de algún modo, debería serlo de trascendental u ontológica. Es sólo este tipo de investigación la que hace posible negar radicalmente la hipótesis del origen deíctico del lenguaje, que Bühler consideraba desde luego enteramente infundada, pero que sin embargo no llegó a rebatir con toda radicalidad:

La hipótesis de la prioridad temporal de un señalar sin nombres es en sí misma una suposición sin contradicción, que se puede hacer. Pero no agota lo que todo el que medita sobre el origen de lenguaje tiene que aceptar como dado y (al menos hasta hoy) inderivable⁸³¹.

Pero esta hipótesis no puede hacerse: un señalar sin nombres es radical y absolutamente imposible, porque las condiciones espacio-temporales en las cuales puede originarse ese señalar —en el sentido tanto del comienzo como del principio— radican en un doblamiento aquí-ahora/afuera que sólo puede tener lugar en virtud de los nombres. Sólo hay cosas individuales que pueden ser señaladas porque hay conceptos universales, y ambos sólo pueden originarse en virtud de la mediación de la acción individual que tiene lugar aquí-ahora por la acción que otro realiza afuera; una interacción extralingüística que, a su vez, requiere del soporte lingüístico de los nombres y de los demostrativos⁸³².

⁸³⁰ K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, p. 106.

⁸³¹ *Ibid.* pp. 105-106.

⁸³² Ésta es la razón por la que hemos puesto siempre entre comillas las palabras «señal» o «indicación» al tratar de los sistemas de comunicación animal: éstos no pueden señalar o indicar nada, porque sólo lo individual puede señalarse o indicarse, y para que lo individual exista,

De este modo, *en el ámbito del aquí-ahora* abarcable por la *demonstratio ad oculos*, se entrecruzan los que Bühler denominara el campo mostrativo y el campo simbólico del lenguaje, que nosotros preferimos por nuestra parte calificar de momento indicativo y momento subjuntivo. Pero ambos momentos del lenguaje, el indicativo y el subjuntivo, han de entrecruzarse también *en el ámbito del afuera*, en virtud de la que Bühler denominara *deixis en fantasma*⁸³³. El vuelo de la imaginación subjuntiva ha de referirse, en efecto, siempre *a otro lugar* en el que uno debe orientarse, por ende, corporalmente de manera espacio-temporal: el lugar de la tercera posición.

3.2.5. La transposición en la tercera posición: reciprocidad, autorreflexión y perspectivismo

El doblamiento del mundo en aquí-ahora y afuera no configura dos sino *tres* posiciones personales. Esta necesidad está contenida en la propia estructura de la interacción entre ausentes, en la medida en que el ausente, que es el que se ha ido y está por venir —o incluso sólo el que está por venir—, sólo puede estar *como ausente* en la forma de un ser esperado y, por tanto, en cuanto que constitutivamente mediado por la posibilidad de su devenir segunda posición.

Según afirma Bühler, «[l]os conocedores del indoeuropeo nos enseñan que los sufijos personales en el verbo y los personales aislados como *yo* y *tú* se han desprendido, por lo general, de los demostrativos de posición (locales)»⁸³⁴. Así, la «cualidad de origen (espacial)» del sonido atrae la atención del receptor a la vez hacia «la posición y las circunstancias del ambiente del emisor» (*aquí*) y hacia su individualidad (*yo*) —pues la cualidad individual de la voz llama a ser reconocida «con mirada fisiognómica»⁸³⁵—. Sólo ulteriormente se habrían distinguido ambas funciones en dos palabras diferenciables. En el caso de *tú*, el demostrativo latino *istic* apuntaría a «la posición del receptor en el campo indicativo»: ahí donde tú estás. Por ello Bühler, siguiendo a Wackernagel, sustituye las denominaciones de Brüggemann de *yo-deixis* y *tú-deixis*, respectivamente, por *hic-deixis* e *istic-deixis*: el lugar del emisor y el lugar del receptor⁸³⁶; o, como aquí preferiremos decir, justamente la primera y la segunda *posiciones* personales. Junto con estas dos formas o modos de indicación o deixis, que señalan el punto de coordenadas a partir del cual se localizan las cosas en el aquí-ahora —aquí donde yo estoy, ahí

deben existir el nombre y el concepto. Dicho de otra manera: sólo puede haber indicación sobre la base de la posibilidad subjuntiva de las cosas.

⁸³³ K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, pp. 139 ss.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 128. *Vid.* también p. 110 y p. 132.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 109.

donde tú estás—, una tercera es la de la *to-deixis* o *este-deixis*, en virtud de la cual el hablante se refiere a las cosas individuales dadas en su lugar o en el lugar del tú⁸³⁷.

Junto con estos tres modos de indicación, Brüggmann había incluido un cuarto, la *ille-deixis* o *aquel-deixis*, que se mueve en un terreno vago entre la señalación de «algo más lejano» y la de «algo al otro lado de un límite que está entre el que muestra y lo mostrado»⁸³⁸, y de la que Bühler se pregunta si es «una clase demostrativa propia»⁸³⁹. De lo que hemos visto hasta ahora se sigue que el único modo posible de concebir la *ille-deixis* como una clase propia y de definirla con claridad frente a la *este-deixis* consistiría en su cualificación subjuntiva, mientras que el mero alejamiento en indicativo la haría indistinguible ésta. Pero una *ille-deixis* cualificada en subjuntivo coincidiría o se identificaría con la *deixis* en fantasma. La *deixis en fantasma*, en la medida en que tiene lugar en el ámbito de lo ausente representado, que ha de estar cualificado necesariamente siempre como *otro lugar*, configura a nuestro juicio el tipo de *deixis* propio de la tercera posición personal⁸⁴⁰, la cual constituye propiamente, en cuanto que ausente, la «persona subjuntiva». En este carácter subjuntivo se funda el hecho de que la tercera persona sea en muchas lenguas la forma no marcada de la flexión verbal⁸⁴¹; pues, como señalamos más arriba, no es el momento subjuntivo del lenguaje, sino el indicativo, el que requiere necesariamente de la utilización de marcadores que determinen como dado aquí-ahora lo que de otro modo se enunciaría sólo como posible.

Ahora bien, a su vez, en virtud del momento indicativo de su propia forma de *deixis*, la tercera persona, lejos de ser «exactamente la no persona», como afirma enfáticamente Émile Benveniste en un trabajo bien conocido, está inexorablemente cualificada como individual⁸⁴²: el afuera al que se dirige la imaginación subjuntiva está ocupado siempre por un individuo del que se sabe que el afuera es su aquí-

⁸³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 107 ss.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁴⁰ Bühler no realiza esta identificación.

⁸⁴¹ Cf. E. Benveniste (1946), «Estructura de las relaciones de persona en el verbo», en *Problemas de lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 161-171 (aquí pp. 164-166). En todo caso, este autor no interpreta este hecho en modo alguno como aquí lo estamos haciendo, sino que entiende que en ello se pondría de manifiesto que la tercera persona es la forma no-personal de la flexión verbal.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 166. La razón de que Benveniste le niegue a la tercera persona su carácter personal radica, en efecto, en que «queda exceptuada de la relación por la que “yo” y “tú” se especifican. En este punto y hora la legitimidad de esta forma de “persona” queda en tela de juicio. Estamos aquí en el meollo del problema. La forma llamada de 3ª persona trae consigo por cierto una indicación de enunciado sobre alguien o algo, mas no referido a una “persona” específica. El elemento variable y propiamente “personal” de semejantes denominaciones falta aquí. Se trata en efecto del “ausente” de los gramáticos árabes. No presenta sino el invariante inherente a toda forma de una conjugación. La consecuencia debe ser formulada netamente: la 3ª persona no es una “persona”; es incluso la forma verbal que tiene por función expresar la *no-persona*». *Ibid.*, p. 164.

ahora. De otro modo, es literalmente irrepresentable: el afuera sólo puede ser imaginado transponiéndose en él —«Mahoma va a la montaña», según la caracterización alegórica de Bühler⁸⁴³— y, por tanto, *poniéndose en el lugar de quien está en él*⁸⁴⁴ —algo que ciertamente no puede hacerse con las cosas impersonales⁸⁴⁵—.

En efecto, según Benveniste, los pronombres «no constituyen una clase unitaria». Así, mientras que *yo* y *tú* y los indicadores que se unen a ellos (*este, aquí, ahora...*) son «instancias de discurso», en cuanto que «actos discretos y cada vez únicos merced a los que la lengua se actualiza en palabra en un locutor», el dominio de la tercera persona es el de la «lengua como repertorio de signos»⁸⁴⁶. Ahora bien, mientras que las instancias de discurso se corresponden a lo que nosotros hemos denominado aquí *momento indicativo*, la lengua como repertorio de signos lo hace al *momento subjuntivo*, pero, como sabemos, ambos momentos se entrecruzan en los dos ámbitos de la acción humana, el aquí-ahora y el afuera. Por un lado, las instancias de discurso sólo pueden existir mediadas por los signos —o sea, justamente por el propio discurso—; por el otro, el lugar de la tercera persona que «yo y tú» imaginan en subjuntivo requiere de la deixis en fantasma y, por tanto, de un momento indicativo mediante el cual «yo y tú» reconocen que la posición de la tercera persona es para ella *su* aquí-ahora.

Es aquí, en esta necesidad de la transposición en el aquí-ahora de la tercera posición, donde se fundan co-originariamente la reciprocidad y la autorreflexión. La conjetura en subjuntivo de la acción del otro que está ausente requiere, en efecto, de la transposición en su posición en virtud de la deixis en fantasma; una transposición que, a su vez, hace que cada uno vea su propia posición desde el afuera y comprenda, al hacerlo, que el otro también se transpone por su parte en la posición de uno mismo. De este modo, cuando yo espero los resultados de las acciones de la tercera posición, comprendo que el otro también espera los

⁸⁴³ K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, p. 152.

⁸⁴⁴ Hasta tal punto es así, que la deixis en fantasma puede ocasionar y frecuentemente ocasiona un desplazamiento de la enunciación en tercera persona a la enunciación en primera persona, sin que por ello quien escucha el discurso se vea llevado a confundir al narrador con esta primera persona discursiva.

⁸⁴⁵ Por este mismo motivo, la «yunción» de «yo+ellos» que caracteriza a la forma exclusiva del nosotros —que el propio Benveniste trae a colación en su trabajo, aunque evidentemente interpretándolo de otra manera— no puede hacerse con entidades impersonales, ni siquiera con animales. Cf. «Estructura de las relaciones de persona en el verbo», pp. 168-170.

⁸⁴⁶ Cf. E. Benveniste (1956), «La naturaleza de los pronombres», en *Problemas de lingüística general I*, pp. 172-178 (aquí pp. 172, 178).

resultados de mis acciones, y que éstas tiene lugar para él —como para mí las tuyas— en subjuntivo⁸⁴⁷.

Al verse *a sí mismo* desde el afuera, en virtud de la transposición en el centro o en el aquí-ahora de la tercera posición personal, cada uno de los implicados en la interacción alcanza una posición autorreflexiva. En este sentido, si bien las tres posiciones personales se co-originan en la estructura triposicional, si hubiera de atribuirse a alguna la prioridad —en el sentido tanto del principio como del comienzo— sería a la tercera, y no a la primera o a la segunda. Así, cuando yo digo *yo* (o *tú*) determino en indicativo e individualizo en mi persona (o en la tuya) la «persona subjuntiva»: *primero* me he transpuesto en la tercera posición como centro de la acción que conjeturo en subjuntivo —y de ahí, como ya hemos apuntado, que la tercera persona, como persona subjuntiva, sea la persona no marcada de la flexión verbal—; *después*, para poder referirme a lo dado aquí-ahora, tengo que utilizar los marcadores indicativos de la *to-deixis* y los de la *hic-deixis*, con los que me pongo a mí mismo (o te pongo a ti, en el caso de la *istic-deixis*) como centro del que parte una acción que transcurre en indicativo y no en subjuntivo.

Ahora bien, de igual modo que ocurre con el concepto universal de la cosa individual, que se refiere por su extensión a todas las cosas individuales que pudieran llenar el hueco o el vacío que esa cosa dejara, así mismo los demostrativos y las formas verbales utilizadas para referirse a la tercera persona que está ausente —sin perjuicio de que esta tercera persona tenga que ser siempre, en cada caso, una persona individual—, se utilizan para hacer referencia a todas las posibles personas individuales y, por ende, a *cualquiera* de ellas. Esta utilización es la que conduce al «se» «impersonal», al que demasiado rápidamente recurren Benveniste y tantos

⁸⁴⁷ Según un concepto de reciprocidad especialmente conocido, el de la *doble contingencia*, cuando yo busco ajustar mi acción a la acción de otro, no sólo tengo en cuenta su carácter contingente, sino que, además, tengo presente que el otro también es un yo que, por su parte, puede buscar ajustar su acción a la mía propia, razón por la cual he de buscar ajustar mi acción a lo que creo que el otro espera de mí. Aquí entendemos que esta doble contingencia consiste en la *conjetura en subjuntivo* que, en el marco de la interacción entre ausentes, cada uno tiene que hacer de la acción del otro, conjetura que, en la medida en que contiene necesariamente el momento indicativo de la transposición, conduce a ver que, para el otro, es mi acción la que transcurre en subjuntivo —y a contar internamente con ello—. Cuando la doble contingencia se funda en la interacción entre ausentes, no tiene sentido preguntarse —a no ser en un sentido puramente psicológico-social— cómo el yo y el tú habrían podido llegar a ajustar recíprocamente su comportamiento sin contar previamente con un contenido mediador, pues, en la medida en que el yo y el tú sólo pueden constituirse —trascendentalmente— en una interacción triposicional, la sencilla respuesta sería que no habrían podido: toda relación entre un yo y un tú, como tal, está *siempre ya* mediada —en sentido trascendental— por un contenido común, el cual se crea trascendentalmente en una interacción triposicional. Sobre el concepto de doble contingencia, *vid.* N. Luhmann (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, pp. 148 ss.

otros⁸⁴⁸; demasiado rápidamente, en efecto, porque con ello se les oculta la otra significación de la tercera persona, sin la cual la forma del «se» impersonal no sería posible.

Frente a ello, cuando aquí decimos que la autorreflexión se funda en la tercera posición, nos estamos refiriendo estrictamente a la transposición en la tercera posición personal en cuanto que individual o, lo que es lo mismo, en cuanto que ausente —pues el ausente es siempre el individuo que (acaso) se encuentra en el afuera—, y no a la tercera persona «impersonal» del «se». Sólo así puede llegar a apreciarse, en efecto, que la autorreflexión es indisociable de la condición personal o, más estrictamente, que el yo sólo existe en el yo-tú-él/ella. En esta medida, se pone de manifiesto que la condición personal del sujeto individual tiene como condición de posibilidad las relaciones interpersonales triposicionales, y que sólo cursa a través de ellas —que es justamente lo que Gesa Lindemann quiso atisbar, pero no pudo llegar a conceptualizar como consecuencia del autoimpuesto encorsetamiento en el planteamiento empírico—.

Por otro lado, del mismo modo que, en Plessner, había una «correspondencia estricta» entre la posicionalidad excéntrica y las «cosas por sí», consistente en la inserción de ambos en el vacío o en la nada del espacio y el tiempo, así también ahora la estructura espacio-temporal del doblamiento en el aquí-ahora y el afuera supone que, en la misma medida en que uno alcanza una posición autorreflexiva, mediada por la transposición en la tercera posición, relativiza su propio punto de vista sobre las cosas. Así, frente al punto de vista absoluto que caracterizaba a la acción zoológica, la relativización de la acción individual en virtud de su inserción en la interacción triposicional conduce a apreciar que las cosas son para otros otra cosa que lo que son para mí. Con ello, las cosas se me presentan como cosas por sí o como independientes, aunque incognoscibles en lo que sean en sí mismas, pues, si bien pueden ser conocidas en los diversos aspectos que muestran cuando se actúa con ellas, no pueden serlo al margen de toda perspectiva.

Estos diversos aspectos que las cosas muestran en las distintas acciones con ellas son los distintos conceptos universales que, como bien sabemos, tienen como

⁸⁴⁸ «En cuanto a la no-persona (3ª persona), la pluralización verbal, cuando no es el predicado gramaticalmente regular de un sujeto plural, cumple igual función que en las formas “personales”: expresa la generalidad indecisa del *se*, del *on* francés (tipo *dicunt*, *they say* — dicen). Es la no-persona misma la que, extendida e ilimitada por su expresión, expresa el conjunto indefinido de los seres no-personales». E. Benveniste, «Estructura de las relaciones de persona en el verbo», p. 171. Recientemente, Roberto Esposito ha vuelto a sostener esta concepción de la tercera persona como lo impersonal. *Vid. Id. (2007), Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Molinari, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2009.

condición de posibilidad la estructura triposicional de las interacciones, y que son por su naturaleza universalmente comunicables, aunque sin dejar por ello de estar vinculados a las distintas acciones y perspectivas en las que tienen validez.

Así pues, ha sido el propio sujeto actuante el que ha tomado distancia respecto de su propio centro, al llegar a ver su aquí-ahora —lo dado en él y a sí mismo— desde el afuera, pero no ha podido hacerlo por sí solo, sino únicamente en la medida en que el resultado de su acción ha debido coordinarse con el resultado de las acciones de terceros individuos ubicados en ese afuera. Esto ha modificado no sólo su espacialidad, sino también, como ahora veremos, su temporalidad: en virtud de su relativización en el marco de la estructura triposicional, todo aquí-ahora humano se encuentra *siempre ya* históricamente mediado.

3.2.6. La historicidad del mundo humano

El pasado y el futuro propios de la temporalidad zoológica están siempre dados en la continuidad de la propia acción individual y son, en esta medida, un pasado y un futuro puramente sensibles o sensomotores. Así, como hemos visto más arriba, la imaginación sensible del animal anticipa en el medio abstracto-sensible las posibilidades de la acción, para lo cual se sirve de una combinación novedosa de los recuerdos, que son llamados o despertados a la conciencia exclusivamente con ocasión de la acción presente y en función de ella.

Frente a ello, en el marco de la interacción triposicional, la mediación del aquí-ahora por el afuera, que requiere de una imaginación subjuntiva, rompe la continuidad ininterrumpida de la propia acción individual, al introducir la dimensión de la *espera*. El animal no espera; actúa. Lo que no se presenta en la imaginación sensible como susceptible de ser hecho de manera inmediata no existe para él. El ser humano, sin embargo, debe esperar los resultados de las acciones de los otros para que sus propias acciones cobren sentido. De este modo, la mediación por la tercera posición introduce una discontinuidad entre la acción individual presente y la expectativa de que, en el futuro, los resultados de las acciones de los otros «llenen» nuestros huecos, ausencias o vacíos.

Pero no debe olvidarse que en el aquí-ahora sólo existe una ausencia porque la cosa individual que pueda llenarla resulta componible con otras cosas individuales. En esta medida, yo debo por mi parte *conservar* los resultados de mis acciones para cuando lleguen los otros. Si no lo hiciera, cuando éstos llegaran con las cosas individuales que hubieran resultado de sus acciones, éstas ya no tendrían ni sentido ni lugar. En el marco de la interacción triposicional, la espera de los unos

sólo tiene sentido por la conservación de los otros, y viceversa. Así, yo conservo en mi aquí-ahora las cosas compositibles con los resultados esperados de las acciones de los otros, y lo hago porque sé que los otros, sabedores de mi expectativa, conservarán por su parte los resultados de sus acciones, a la vez que esperarán los de las mías propias⁸⁴⁹.

Cuando, por fin, todos nos juntamos, *nuestras acciones ya han pasado*, y lo que queda son *sus resultados objetivados*. En esta medida, todo presente humano está mediado por los resultados de las acciones pasadas —que se han conservado para el mañana—, así como proyectado siempre más allá de sí mismo —en la dirección de la tercera posición— en virtud de la imaginación subjuntiva. La tercera posición, por su parte, como tal, jamás deviene presente, pues la llegada del individuo que la ocupaba supone su inmediata conversión en segunda posición. De esta manera, la tercera posición, lejos de conducir —como ocurría en el planteamiento sociológico empírico— a un *regressus ad infinitum* histórico-empírico, constituye *aquello que siempre ya ha quedado atrás* —o, en otro sentido, aquello que siempre está por llegar— y, por ende, la condición ontológica o trascendental de la cultura humana.

A la luz de la idea de la tercera posición, se pone de manifiesto que la apertura universal del mundo humano es siempre una apertura circunstanciada o en perspectiva, que parte en cada caso de una cultura determinada. Por ello podemos decir tanto que la tercera posición es la condición de posibilidad de la *cultura humana* como que lo es del *mundo humano*. En efecto, por una parte, el carácter universal de toda cultura humana radica en la propia universalidad de los conceptos, entendiendo por tales las dimensiones o aspectos universalmente comunicables que las cosas asumen en las distintas acciones con ellas. Por la otra, en la medida en que estos aspectos universales que las cosas tienen en las acciones con ellas no se deducen *a priori* de la estructura triposicional, sino que sólo resultan trascendentalmente posibilitados por ella, son por principio contingentes y están, así, históricamente circunstanciados. Pero circunstanciación histórica no significa particularismo cerrado. Antes al contrario, esos aspectos contingentes que las cosas tienen en cada cultura en función de las distintas prácticas en las que se encuentran insertas son justamente lo único que hace posible el establecimiento de una relación de verdadera reciprocidad entre cualesquiera seres vivos personales. Para llegar a

⁸⁴⁹ Es, así, la mediación por el afuera la que explica que el ser humano guarde los resultados de sus acciones para más tarde, a diferencia de lo que ocurría con el chimpancé de los experimentos de Köhler, que no conservaba jamás los instrumentos que en tantas ocasiones le habían asegurado el alimento, razón por la cual, a su vez, no era capaz de apreciar que en su campo de acción-percepción le «hacía falta» algo que podía tratar de buscar en otro lugar.

mostrarlo, debemos comenzar por analizar en qué sentido la individualidad personal es, en el marco de la estructura triposicional, irrevocable.

3.3. Personalidad y mundo compartido

3.3.1. La irrevocabilidad de lo individual

En cuanto que insertas en la estructura triposicional, única en la cual alcanzan una dimensión de universalidad, mis acciones están siempre mediadas por las acciones de los otros. Esto puede referirse tanto a los resultados objetivados de las interacciones triposicionales —en cuyo caso no tendría por qué aparecer necesariamente ante mí un otro en su individualidad irreductible— como a las interacciones que en cada caso llevo a cabo con individuos concretos, que en todo caso están siempre mediadas por los propios contenidos de nuestra relación. En ninguno de los dos casos me relaciono con un ente objetivo (u objetivo-abstracto) que determine unívocamente mis acciones revocando mi individualidad, sino con cosas individuales o, a través de ellas, con otros seres vivos personales así mismo individuales.

La individualidad específica del ser humano está vinculada a esta individualidad de las cosas con las que actúa y a la de aquellos otros seres personales con los que interactúa. Únicamente porque ni la cosa en su individualidad ni el otro en su personalidad *están por* el puro concepto universal de la cosa y la pura condición personal —como si de la mera ocasión para la «encarnación» del concepto y de la persona se tratara— tenemos cada uno de nosotros personalidad. Sólo reconociendo esta circunstancia podremos «salvar» a la individualidad de su revocación racionalista e idealista⁸⁵⁰. A continuación, nos vamos a ocupar de mostrar, en primer lugar, la irrevocabilidad de lo individual en el marco de la estructura triposicional atendiendo principalmente al primer aspecto señalado, para ocuparnos del carácter personal de las interrelaciones humanas en segundo lugar (ya en el subapartado 3.3.2).

Pues bien, por lo que al concepto respecta, éste existe por mor de la cosa individual, que es lo único que importa, porque es lo único que puede ser hecho y usado, y además siempre —y ésta es la clave— *de una manera individualmente determinada*. Esto es trivial, pero por ser fundamental, no por ser subalterno o

⁸⁵⁰ Podrían utilizarse otras muchas palabras: cancelación, anulación, supresión, abolición... Lo fundamental es que resuene en ellas la idea de un «dejar sin efecto»: el racionalismo y el idealismo *necesitan de la individualidad*, porque sin ella la razón es completamente inoperante —pues le falta, justamente, la capacidad de actuar en el mundo, la cual requiere ineludiblemente de un cuerpo operatorio—, pero no están dispuestos a dar validez a las diferencias individuales que se siguen de ella.

anecdótico⁸⁵¹. En su escrito de juventud *El individuo en el papel del prójimo*, Karl Löwith hace hincapié en el modo como el hombre se manifiesta a sí mismo en el mundo de sus obras (*Werkwelt*), y ello tanto en la producción como en el uso:

Al mueble *como obra* pertenecen ciertamente sólo quienes lo han fabricado. (...) En la mesa reconocemos al carpintero y, en esa medida, al hombre. (...) A los muebles en cuanto que objetos generales de *uso* no pertenece nadie determinado, sino quien en cada caso pueda usarlos. (...) [E]l mundo compartido [*Mitwelt*] mismo (...) se manifiesta en su modo de habérselas con la cosa. En el modo como uno clava un clavo, toca el timbre, se coloca el sombrero, se sienta en el sillón, etc., se muestra cómo es uno. De este tipo de manifestación del hombre en la cosa hace un uso constante y profuso todo retrato explícito de los hombres. (...) [U]n simple vistazo al conjunto de un «mobiliario» como tal evidencia ya *en él* a los hombres. (...) [L]a disposición del mobiliario se presenta de antemano como humana, como el entorno de un hombre determinado⁸⁵².

La cosa individual no sólo tiene una norma de construcción, sino que lleva asimismo impresa en su propia morfología una norma de uso —así, «una mesa que descansa sobre el tablero está en contradicción con su ser-mesa»⁸⁵³—, pero ni ésta ni aquélla convierten al sujeto actuante en un sujeto que, en sus acciones productivas —al menos si se trata de una producción artesanal— o prácticas devenga indistinguible de cualquier otro. Por esta razón, resulta de todo punto esencial evitar la tentación de tomar las matemáticas como modelo o paradigma del carácter intrínsecamente universal de las acciones humanas.

Cuando Sócrates, en el *Menón*, hace que un esclavo reconstruya un teorema geométrico⁸⁵⁴, pone de manifiesto que, si bien las operaciones geométricas son necesariamente siempre operaciones individuales, la individualidad del sujeto queda cancelada en la propia reconstrucción del teorema y es, en esa medida, *indiferente*⁸⁵⁵. La individualidad sólo podría aparecer aquí en la forma del error: cometer un error en la reconstrucción de un teorema es no haber seguido el propio orden objetivo de las razones matemáticas, y la posibilidad del error radica en la individualidad, en el hecho de que no somos puramente sujetos racionales. Pero lo matemático se caracteriza por carecer justamente de la distinción entre el momento indicativo y el subjuntivo. «Este» triángulo sensorialmente perceptible que he

⁸⁵¹ Ya vimos, en efecto, cómo Plessner interpretaba lo negativo o ausente, de cuyo sentido los chimpancés carecían, como el hueco o el esquema; cuando lo ausente es, más bien, precisamente, la cosa individual que puede «llenar» ese hueco, mientras que éste, lejos de estar ausente, está presente en el único modo como puede estarlo, a saber, en la imaginación subjuntiva.

⁸⁵² K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, pp. 46-47.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁵⁴ Cf. Platón, *Menón*, 82b-85b.

⁸⁵⁵ Para esta interpretación, vid. J. M. Fernández Cepedal (2000), *Los filósofos presocráticos* (Curso inacabado). URL: <http://www.filosofia.org/cur/pre/>. Accedido 15 de septiembre de 2016.

dibujado en el papel para realizar sobre él ciertas operaciones que me permitan descubrir sus propiedades *está* estrictamente *por* el triángulo eterno —o por el tipo de triángulo del que se trate— que sólo se puede «ver» en una intuición intelectual. En la medida en que al determinarlo como «éste» no me refiero al triángulo sensorial sino al geométrico invariante, no hay en las formas geométricas contraposición entre la cosa individual y el concepto universal.

Esta contraposición sólo existe en el ámbito de las cosas materiales en cuanto que tales. No obstante, en la medida en que la primera universalidad que el hombre descubre es la de las verdades matemáticas, la cual ha de producirle una honda impresión, puede verse llevado, como por la cosa misma, a extender el modelo del sujeto abstracto-matemático —del sujeto que, ante el orden objetivo de lo matemático, está en el lugar de cualquier otro, y cuyas operaciones son por tanto indistinguibles de las de cualquier otro— al mundo de las cosas materiales. En esta medida, atribuiré la constitución del mundo humano en su especificidad⁸⁵⁶ a la acción de un sujeto constituyente o trascendental cuyas operaciones no requieran de la mediación por una segunda y una tercera posiciones personales. Con ello, podría producirse la exigencia de una superposición entre la acción trascendental y la acción individual —justamente según el modelo de las matemáticas—, superposición que anularía la *verdadera* individualidad.

En efecto, en la medida en que lo constituido son las cosas individuales (momento indicativo) en virtud de los conceptos (momento subjuntivo), la atribución de la acción constituyente a un yo trascendental —no radicado en la estructura triposicional del yo-tú-él/ella— seguiría no obstante requiriendo, para tener sentido, del «anclaje» de esa acción trascendental en un sujeto individual corpóreo, en cuanto que correlato de la propia individualidad de las cosas materiales. Este individuo, constitutivamente aislado —pues su condición personal no estaría dada en el momento interpersonal, sino puramente en él mismo—, estaría inserto en una suerte de campo indicativo ilimitado —justamente, en un aquí-ahora sin afuera— «lleno» de cosas individuales sobre las que directamente proyectaría su imaginación subjuntiva, en lugar de hacerlo sobre el afuera. En esta medida, se daría una especie de coincidencia entre el momento indicativo y el subjuntivo; si no desde el comienzo, pues esa coincidencia es en realidad imposible —dado que, de producirse, anularía la propia distinción entre la cosa individual y

⁸⁵⁶ Esta especificidad, comoquiera que se conceptúe, deberá contener en todo caso tanto el reconocimiento de la contraposición entre la cosa individual y el concepto universal como el del carácter relacional sin el cual dicha contraposición no habría podido llegar a constituirse, aspecto este último del que nos hemos hecho cargo aquí sumariamente bajo la idea de la «composibilidad».

el concepto universal—, sí por principio, y por tanto como algo a lo que acercarse asintóticamente, pero sin poder llegar jamás a realizarlo —pues el mundo de las cosas materiales no puede nunca llegar a «matematizarse»—.

Ahora bien, esta coincidencia entre el momento subjuntivo y el indicativo, de poder producirse, anularía la individualidad de las cosas y la propia individualidad personal. En efecto, el individuo cuya acción individual coincidiera con la acción trascendental tendría que estar por cierto localizado —pues de otro modo se cancelaría el necesario momento indicativo—, pero, al propio tiempo, estaría —como la posicionalidad excéntrica de Plessner— puesto sobre la nada o en un no-lugar; pues el lugar, como tal, sólo existe por referencia a otros lugares, que tienen que estar ocupados por segundas y terceras posiciones personales. A su vez, en esta situación de coincidencia imposible entre el momento subjuntivo y el indicativo que estamos tratando de imaginarnos —imposible porque no respeta ni la estructura del espacio-tiempo humanos ni la de la acción—, cada cosa individual, si bien no llegaría jamás a coincidir —como en lo matemático— con su concepto universal —anulando la propia distinción—, sí vendría a ser un *puro caso* de dicho concepto, en la medida en que la acción que la individuaría —recordemos, en efecto, que las cosas sólo son individuales en virtud de las acciones que las abstraen («en subjuntivo») del continuum zoológico de la abstracción sensible— provendría de la coincidencia entre la señalación indicativa y la imaginación subjuntiva de ese individuo atópico.

Frente a ello, sólo porque la acción trascendental es una interacción triposicional y no la acción de un yo sin segunda ni tercera posición —sólo porque en el marco de la interacción triposicional la acción individual *no coincide* con la estructura— puede haber verdadera individualidad personal. El individuo es irrevocable porque la ineludible posición del aquí-ahora a partir de la cual se origina la indicación —el trato «determinante» con cosas individuales— sólo existe como punto de partida de dicha indicación en virtud de su mediación por la posición del afuera; mediación en virtud de la cual se co-originan ambos momentos, el indicativo y el subjuntivo, los cuales, por lo mismo, *jamás pueden coincidir*. A diferencia de lo que ocurría con ese yo trascendental que anclábamos corporalmente, mi acción individual únicamente alcanza una dimensión universal y, por ende, espiritual, en cuanto que inserta en la estructura triposicional. Pero esto, lejos de hacerme de menos como individuo, es lo que me deja ser y me reconoce como irrevocable; me «deja ser» y me reconoce como «irrevocable», porque la individualidad constituye una condición *genérica y genética previa* de la estructura triposicional.

En efecto, como hemos visto a lo largo de los subapartados 3.1 y 3.2, la interacción triposicional tiene como condición genérica y genética el aquí-ahora o el sí-mismo del animal, que ella relativiza en virtud de la mediación por el afuera de la tercera posición. Sin esa condición genérica, sin ese aquí-ahora que es en cada caso el centro de un individuo zoológico, no habría ni interacción triposicional — ni, por tanto, «espíritu» — ni tampoco individualidad propiamente humana, en cuanto que personal. La personalidad humana asume su dimensión específica universal o espiritual al insertarse en la interacción triposicional, pero la condición genérica y genética necesaria de esta personalidad radica en la propia individualidad zoológica. En esta medida, nuestra personalidad es, propiamente, *individualidad personal*; personal, en cuanto que nuestras operaciones de individuación tienen lugar a una escala triposicional, pero, a su vez, individual, en cuanto que la condición genérica de dichas operaciones es nuestra individualidad zoológica. Debemos, por ello, partir de nuevo del género, para recuperar a partir de ahí la especificidad de nuestra personalidad.

Como vimos el segundo apartado de este capítulo, el animal, en virtud de su oposición como un todo al medio, constituía propiamente un sujeto individual —frente al carácter todavía sólo protosubjetivo y protoindividual de la planta—, al que se le hacían sensomotoramente objeto las cosas presentes en el medio entorno y que vivenciaba también su propio cuerpo. Pero este individuo no es una especie de réplica en serie de su tipo o especie. La necesidad de la individualidad orgánica está contenida *a priori* en el propio carácter procesual del ser viviente: únicamente porque no hay coincidencia entre el individuo y el tipo puede haber desarrollo hacia la forma orgánica. Recordemos, en efecto, que el individuo orgánico vive *en la anticipación* de su propia forma orgánica, la cual constituye la causa final —la *entelécheia*— de todas sus acciones particulares de salvación de distancias. Si el individuo coincidiera con la forma orgánica de antemano y *de una vez por todas*, ya no habría anticipación de sí mismo y, por lo tanto, no existiría la vida.

Por otro lado, la conciencia del individuo animal se refiere, por una parte, a los objetos-de-acción de su medio y, por la otra, a su propio cuerpo en cuanto que dado en las co-presencias a distancia de las propias partes corporales motoras entre sí y respecto del medio. Estas partes co-presentes incluyen desde luego las partes «internas» que se encuentran «debajo de la piel», pero sólo en cuanto que pueden ser deliberadamente movidas o removidas por el organismo. La conciencia *no* alcanza, sin embargo, a todos aquellos procesos vegetativos, o más estrictamente fisiológicos —entendiendo por fisiología el momento vegetativo en cuanto que condición genérica del organismo sensomotor—, que constituyen el soporte

necesario de la conducta, aunque se encuentren siempre funcionalmente subordinados a ella.

La relación entre fisiología y conducta es la que existe entre la potencia y el acto, tal y como la caracterizamos en el apartado 2 de este capítulo. De acuerdo con esta caracterización, cada acto conductual, en cuanto que funcionamiento global del individuo zoológico a la escala de las co-presencias a distancia, *dispone* al cuerpo, y por tanto al momento fisiológico, de una determinada manera; pero, a su vez, debe contar en cada caso con el propio cuerpo individualmente determinado —incluida la propia fisiología— como aquello que en cada caso *puede ser dispuesto*. Como recordaremos, sólo *gracias* a que tiene un cuerpo, que es en cada caso un cuerpo determinado, puede el organismo ser *innovador*, y aún espontáneo en el caso del animal; pero esta «libertad» parte siempre de la facticidad de ese cuerpo «gratuitamente» recibido. El cuerpo, en esta medida, con su momento fisiológico y nervioso —el cual constituye la potencia específica de la actividad sensomotora—, constituye la individualidad recibida o fáctica *a partir de la cual* el organismo realiza en cada caso sus operaciones en el medio.

Ambos momentos, el fisiológico y el nervioso, se mantienen, en la forma del carácter o el temperamento, como la condición genérica de la personalidad humana. El momento sensomotor constituye, además, la propia condición genérica de la iniciativa, en cuanto que capacidad de iniciar una acción eligiendo de entre varias alternativas posibles e, incluso, de fijar en cada caso el fin o el propósito de la acción. En esta medida, cada uno de nosotros tenemos genéricamente nuestra propia individualidad, la cual se encuentra contenida *a priori*, como hemos señalado, en el modo de ser propio de lo viviente. Pero esta individualidad genérica recibe una *especificación* a la escala de la interacción triposicional, lo que quiere decir que es *la propia individualidad* la que se «espiritualiza» en virtud de la tercera posición.

Por su condición genérica, la individualidad únicamente es y deviene en virtud de sus actos o acciones: la potencia individual —«gratuitamente recibida»— requiere siempre de su puesta formal en acto, la cual a su vez la dispone en cada caso de una determinada manera. Ahora bien, en virtud de la mediación del aquí-ahora por el afuera, las acciones humanas están formalizadas o normativizadas en función de los distintos aspectos universales de las cosas individuales. De este modo, respecto de cada uno de estos aspectos universales, cada individuo, en su acción, desempeña un determinado *papel* o *rol*, que también pudiera ser desempeñado por otros sujetos que cumplieran las propias condiciones universales determinadas en las prácticas de las que se tratara en cada caso. En estos papeles o

roles, dependientes de la estructura triposicional, radica la dimensión de universalidad de las acciones humanas. Pero estas acciones, justamente en virtud de la irreductibilidad del momento indicativo al subjuntivo, no son objetivo-abstractas. El rol o el papel —como los propios conceptos o aspectos universales de las cosas en sus prácticas con ellas— existe *por mor de lo individual*, y se ejerce, en virtud de la irreductibilidad del momento indicativo, siempre de una manera *individualmente determinada*.

Esta determinación individual de la acción tipificada en las prácticas humanas tiene como condición genérica nuestra individualidad fisiológica y nerviosa, la cual, sin embargo, es a su vez, en cada momento presente, el resultado del modo como todas nuestras acciones («universales») pasadas la han ido tallando a lo largo de toda nuestra vida —justamente en virtud de la «disposición» de la potencia por el acto—. Por su parte, son estas mismas acciones a la altura de las cuales vamos tallando nuestra propia individualidad sobre la base de lo «gratuitamente recibido», las que, a su vez, nos la hacen mediatamente cognoscible —en un proceso de autoconocimiento necesariamente siempre abierto o inconcluso—.

Dado que, al vernos desde fuera, hemos alcanzado una posición autorreflexiva, no somos ya simplemente conscientes de nuestro cuerpo y de las cosas con las que actuamos, como los animales, sino que podemos reflexionar sobre nuestras propias acciones. Habida cuenta del nuevo tipo de temporalidad hecho posible por la estructura triposicional, esta reflexión es una meditación pausada respecto de las exigencias inmediatas de la práctica vital. La rememoración y la proyección hacia el futuro no es independiente de los requerimientos del presente, pero sí está «pausada» respecto de ellos, en virtud de la discontinuidad que la interacción triposicional ha introducido en el mundo humano entre el presente, por una parte, y el futuro y el pasado, por la otra. Pero esta autorreflexión o autoconciencia se refiere a lo mismo a lo que ya se refería la conciencia animal, sin poder alcanzar por tanto los momentos fisiológicos y nerviosos que, sin embargo, constituyen la potencia de nuestros actos y cuya idiosincrasia se revela a través de ellos.

En la medida en que yo sólo me puedo llegar a conocer a través de la mediación por mis acciones —y que por tanto cada acción no acontece sin más, sino que es vivida interpretándose—, mi individualidad es una individualidad biográfica, que requiere de la constante reinterpretación del pasado a partir de lo que, en cada momento presente, he llegado a ser y he alcanzado a conocer de mí mismo. A su vez, dado que mi individualidad sólo deviene a través de mis

acciones, y por tanto de los roles o papeles que desempeño —de los aspectos universales de mis acciones individuales—, y estos están históricamente circunstanciados, mi propia personalidad resulta indisociable de la cultura histórica en la que me ha tocado vivir.

Ahora bien, hasta el momento nos hemos centrado exclusivamente en la irrevocabilidad de nuestra individualidad en sus acciones con cosas individuales. Así, hemos visto que como individuo soy irrevocable porque, en el marco de la estructura triposicional, el momento indicativo, cuya condición genérica y genética es el aquí-ahora individualmente determinado del ser vivo sensomotor, es irreducible al momento subjuntivo. Este momento indicativo supone que nuestra individualidad no quede cancelada —por analogía con las operaciones matemáticas— en una objetividad abstracta. Pero no podemos olvidar que las cosas individuales sólo se constituyen en las interacciones triposicionales y que, por tanto, mis acciones con ellas están siempre mediadas por mis interacciones con los otros. No sólo ocurre, en efecto, que los aspectos universales de las cosas (o conceptos) sólo existen por mor de las propias cosas individuales, sino que, además, *ambos actúan de posibilitadores de las relaciones interpersonales*. Así, como vamos a ver a continuación, la condición personal que los sujetos asumen en virtud de la estructura triposicional hace posible el establecimiento de relaciones personales en sentido propio, que no es otro que aquél en el que esta expresión se usa en la vida común y corriente, la cual —por contraste con la expresión «relaciones sociales», que contiene el reconocimiento de una cierta indiferencia recíproca— remite siempre al encuentro entre dos individualidades. Pero este encuentro no es inmediato.

3.3.2. El carácter mediato de la relación interpersonal

En *El individuo en el papel del prójimo*, Karl Löwith se propuso demostrar que «la “individualidad” humana sólo es “humana” en cuanto que participa de los otros y se puede com-partir en el sentido más amplio»; que «el *individuo* humano es un individuo en el modo de ser de la “persona”, esto es, que existe esencialmente en determinados “roles” del mundo compartido»⁸⁵⁷. La idea antropológico-filosófica de la tercera posición que aquí hemos propuesto constituye una fundamentación alternativa de esta tesis, que se diferencia fundamentalmente de la de Löwith en su defensa del carácter triposicional de las relaciones humanas frente a la intimidad exclusivista de la relación entre el yo y el tú. Al concebir —como Benveniste y

⁸⁵⁷ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 11.

tantos otros— la tercera persona como el «se» impersonal⁸⁵⁸, Löwith no pudo ya fundar la condición personal en la estructura triposicional de las interacciones. Esto lo condujo, por una parte, a una cierta superposición efectiva —aunque no intencionada— entre la noción de persona y la de rol, cuando ambas determinaciones, si bien se implican mutuamente, deben con todo diferenciarse. Pero lo más importante es que el *Umwelt* como *Werkwelt* —el mundo entorno que el hombre crea y en el seno del cual actúa o se comporta con las cosas y con los otros—, al concebirse como abierto a partir de un *Mitwelt* cuya estructura es la relación —exclusivista— entre el yo y el tú, y no la relación triposicional, carece internamente de una dimensión de universalidad —y de ahí, por cierto, que Löwith lo denomine *Umwelt* y no ya, simplemente, *Welt*—.

La idea de que la individualidad humana sólo es *humana* en cuanto que se comparte con los otros se sigue de la idea de la tercera posición, así como también la de que este compartirse tenga que tener lugar necesariamente siempre a través de los roles o papeles que los individuos desempeñan recíprocamente en sus relaciones mutuas. Según hemos visto, la individualidad constituye una condición genérica y genética previa de la estructura triposicional, cuya *especificación humana* tiene lugar en virtud de la condición personal que se adquiere en el marco de la estructura triposicional. Pero esta condición personal, lejos de *velar* la individualidad, es más bien, precisamente, lo único que hace posible que la relación interpersonal sea una relación *entre individuos* y, a través de ello, que mi propia individualidad —que, por lo mismo, ya no es meramente animal sino espiritual o personal— devenga para mí mismo.

El carácter necesariamente individual de la relación interpersonal *radica en el ineludible momento indicativo de la transposición en la tercera posición*. En razón de este momento indicativo, la transposición en la tercera posición no lo es en una suerte de individuo sin individualidad que ejecutara su papel como un autómatas. Lejos de ello, su individualidad debe ser tenida en cuenta en la conjetura de sus posibles acciones. Como hemos visto, el rol se ejerce de una manera individualmente determinada gracias a la no coincidencia del momento subjuntivo y el indicativo, pero ambos momentos, como también sabemos, se entrecruzan *en los dos* ámbitos de la acción humana, el aquí-ahora y el afuera, manteniéndose a su vez mutuamente irreductibles justamente en virtud de este doblamiento. En esta medida, la condición personal, trascendentalmente fundada en la estructura

⁸⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 70 ss.

triposicional de las interacciones, es aquello que me permite llegar a establecer una relación con el otro en su individualidad.

Ahora bien, la interacción triposicional, como tal, es únicamente la estructura para cualesquiera interacciones humanas, las cuales se encuentran *en cada caso* determinadas de una manera particular y contingente; en el bien entendido de que, sin esa contingencia, la propia estructura tampoco podría existir como tal. En esta medida, en cada interacción particular, cada individuo no comparece para el otro sin más como una persona, sino que lo hace, en cada caso, como quien desempeña un determinado rol. Esto supone que la condición de persona no existe sin el rol y viceversa: un sujeto es persona porque puede desempeñar roles en el marco de una interacción triposicional y, a su vez, la propia condición personal únicamente puede existir en virtud de los roles.

Pero entonces, de aquí se sigue que la relación únicamente puede ser personal, en el sentido de atendida a la individualidad de cada cual —pues ya no debemos perder de vista que lo personal es justamente aquello que posibilita lo individual en su sentido humano—, cuando se establece sobre la base de un contenido *mediador y compartido*. En cuanto que com-partido, el contenido que media toda relación personal está articulado en partes, cada una de las cuales remite a la acción parcial llevada a cabo por cada uno de los individuos participantes. Esta com-partición del contenido está contenida *a priori* en la propia estructura triposicional de las interacciones y ya se nos ha aparecido aquí en la forma de la composibilidad de las cosas individuales —sin la cual ellas mismas no existirían como tales—. En cuanto que las cosas individuales se encuentran recíprocamente referidas entre sí, conforman un tejido o entramado cultural, único en el cual pueden tener lugar relaciones de índole personal. Así, como afirma Löwith, las cosas tienen entre sí «una referencia impresa objetivamente cuyo origen son los fines objetivos de los hombres»⁸⁵⁹. Esta referencia recíproca de las cosas depende por tanto del *Mitwelt* y cobra sentido por referencia a él:

Basta una mirada al mundo entorno más próximo para ver que todo está determinado en él por pertenencia [*Zusammengehörigkeit*]. Al papel en el que uno escribe le pertenece como base la superficie sobre la que escribe (...). Cada cosa semejante vale en ella misma —en la medida en que sea usable— ni más ni menos que en la medida en que está ahí para otra cosa (...). Su pertenencia recíproca objetiva se encuentra impresa en ellos mismos, pero no surge de ellos mismos, sino del mundo compartido que les pertenece (...). Referencias

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

objetivas tiene lo uno para con lo otro sobre la base del poder-comportar-se-para-con-ello de alguno⁸⁶⁰.

El comportarse para con las cosas tiene la doble determinación del rol —yo aparezco *como* el que se comporta para con esto, lo cual entraña unas determinadas exigencias objetivas— y de la individualidad, pues uno «no *está* sin más determinado para algo, sino que *puede* comportarse para con esa determinación de una u otra manera»⁸⁶¹.

Ahora bien, según lo que hemos visto, mi acción sólo tiene la doble determinación del propio rol y de la propia individualidad en cuanto que se ve mediada por el rol del otro —por su parte en la interacción— y por su propia individualidad, la cual a su vez recíprocamente sólo aparece en su significatividad relacional para conmigo. De esta suerte, «el ser y el comportarse de cada uno es por principio *ambivalente* [*zweideutig*]. La interpretación [*Deutung*] de su comportamiento debe por tanto tomar en consideración tanto a él mismo como al otro»⁸⁶². La propia individualidad y la individualidad de los demás únicamente puede llegar a conocerse a través de estas mediaciones, y jamás de manera inmediata en lo que sea «en sí misma», sencillamente porque, en su mismidad inmediata, no existe: el hombre únicamente tiene una individualidad humana en virtud de estas mediaciones —circunstancia que aquí hemos fundado *a priori* en la estructura triposicional de sus interacciones—. En palabras de Löwith:

Los prójimos no salen al encuentro como una diversidad de «*individuos*» que sean para sí, sino como «*personas*» que tienen un «*rol*» dentro y para su mundo compartido, a partir del cual se determinan personalmente. (...) Con esta determinación a partir de sus relaciones con los otros la significatividad es, en sentido literal, una *significatividad «relacional»*, no «absoluta» o carente de conexión. (...) Si se quisiera prescindir de esta vinculación por mor de la absolutidad de los valores personales, no se abstraería sin más de una mera «esfera social» del individuo, sino de toda la concreción de sus relaciones vitales, sólo en las cuales puede uno devenir y mostrar lo que es y cómo es⁸⁶³.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 85. En los *Stufen*, Plessner opone el *Feldverhalt* («relaciones de campo») de los animales, para quienes los objetos-de-acción de su campo se encuentran en las relaciones determinadas por la posición frontal de su propio cuerpo con relación al objetivo, al *Sachverhalt* («estado de cosas» o «relaciones objetivas») que las cosas muestran entre sí para el ser excéntrico (cf. *Stufen*, pp. 272 ss.). Löwith, por su parte, retrotrae de nuevo el *Sachverhalt* a las relaciones que se establecen entre las cosas en virtud de las acciones con ellas en el *Mitwelt*, sólo que ahora tanto estas acciones como el tejido o entramado de las cosas de las que se trata son específicamente humanas. Cf. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 78.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 88. «Al margen de su relación con el otro, lo que uno hace o deja de hacer no es comprensible, pues no lo hace o deja de hacer como *individuo* cerrado sino como *persona*, esto es, como uno que tiene un “rol”, a saber, el que le es dado eo ipso por su relación con el otro». *Ibid.*, pp. 94-95.

⁸⁶³ *Ibid.*, pp. 67-68.

Según Löwith, la originaria pertenencia recíproca de las cosas del mundo entorno entre sí, de los hombres entre sí y de estos con el mundo hace «difícil» determinar en qué medida son también algo en sí mismos⁸⁶⁴. Pero lo cierto es que esto no es difícil, sino imposible: lo que una cosa o una persona sea en sí misma es incognoscible por principio. Ya hemos visto, con respecto a las cosas, cómo éstas aparecen, justamente en virtud de la transposición en la tercera posición, como cosas *por sí* —que no se agotan en lo que son para mí—, cognoscibles de manera perspectivista a partir de las distintas prácticas con ellas —y, por tanto, en las distintas referencias que se establecen entre ellas en un determinado entramado cultural en virtud del comportarse para con ellas de los hombres—, pero incognoscibles en lo que sean *en sí* mismas.

Por lo que a la individualidad de cada cual respecta, la necesaria significatividad relacional en la que cada cual deviene y muestra lo que individualmente es no impide que cada uno sepa al otro y se sepa a sí mismo como un individuo *por sí*, independiente *alternativamente* de cada una de las relaciones particulares que establece. Este reconocimiento está contenido en la propia reciprocidad de la relación, hecha posible en virtud de la transposición: al transponerme en la posición del otro, comprendo que él no es únicamente lo que es para mí en nuestra relación mutua, sino que es un individuo por sí mismo, al que sin embargo su propia individualidad sólo le es cognoscible a través de mediaciones; sólo que no únicamente —ni acaso principalmente— de la mediación de su relación conmigo, sino de muchas otras relaciones en las que yo no participo.

En el marco de esta relación recíproca y mediata, cada individuo debe *corresponder* la acción parcial que el otro realiza y que sólo adquiere sentido en relación con la suya propia. De este modo, cada individuo se *responsabiliza* ante el otro de su parte y se compromete para con él, un compromiso que está por tanto mediado siempre por un contenido, pero que, al propio tiempo, en virtud del carácter indefectiblemente individual de la relación interpersonal como tal, lo es siempre con el otro en su individualidad.

Así pues, y en conclusión, a partir de la idea de la tercera posición se pone de manifiesto que la relación sólo puede ser personal, y por tanto atendida a la individualidad de cada cual, porque algo se comparte, siendo ese algo aquello que, mediando la relación, la hace posible en su carácter individualmente determinado. El entramado cultural trascendentalmente constituido en la estructura triposicional

⁸⁶⁴ «El motivo por el que es tan difícil y aparentemente imposible determinar en qué medida algo y uno son también algo *en sí* mismos se funda justamente en la originaria pertenencia de las cosas del mundo entorno entre sí, de los hombres entre sí y del hombre con su mundo». *Ibid.*, p. 85.

de las interacciones humanas, y que media por tanto *siempre ya* o *a priori* las relaciones interpersonales, actúa de posibilitador de dichas relaciones en virtud de sus dos aspectos mutuamente irreductibles e irrenunciables: el *aspecto universal* que las acciones humanas poseen en cuanto que acciones con cosas individuales composibles entre sí en virtud de sus conceptos (normas de construcción y de uso) universales —aunque siempre en cada caso históricamente circunstanciados— y el *aspecto individual* del uso y la fabricación de cosas justamente individuales. El primer aspecto supone que, en todas sus acciones, el individuo desempeñe siempre un rol; el segundo, que ese rol se ejerza siempre de una manera individualmente determinada.

Es la mutua irreductibilidad de ambos aspectos la que hace que toda cultura humana se encuentre siempre, por principio o constitutivamente, abierta al tercero. Pues, en cuanto que persona, todo tercero puede adoptar los roles contingentes existentes en una determinada comunidad humana, mientras que, por su parte, son estos mismos los que hacen posible, en virtud del irreductible «momento indicativo», que ese tercero se muestre y sea conocido en su personalidad propia.

3.3.3. La apertura del mundo humano en pos de la tercera posición

Según vimos en el subapartado 3.2.5, el yo o la condición personal no antecede lógicamente a las relaciones interpersonales, sino que resulta trascendentalmente constituido por ellas en cuanto que triposicionales. Como señalaba muy bien Theunissen en su análisis de la *Filosofía del derecho*, ésta era una de las condiciones *sine qua non* que debía cumplir toda teoría que quisiera defender el carácter constituyente de la «intersubjetividad». Sin embargo, ni en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel ni en la sociología de Simmel se cumplía la otra condición, a saber, la de no suponer una antecendencia de la totalidad. Las relaciones intersubjetivas abstractas, asentadas sobre las relaciones de puro intercambio económico, presuponían la pertenencia de las dos partes interesadas a una totalidad socio-política previa, en la que esas relaciones se encontraban institucionalizadas.

Frente a este tipo de relaciones, que no resultaban conjugables con su devenir en el mundo natural, se hacía necesario dar con otro principio que pudiera haber *regido* desde el comienzo y que no hubiera sido por tanto simplemente inoculado en él —o reiterado tautológicamente en él— para poder ser luego mostrado como devenido a partir de él —«gracias» al proceso de abstracción económico-técnica del trabajo—. En el primer apartado de este capítulo se nos reveló que ese otro principio no podía ser una relación diádica, pues, por su forma,

esa relación no habría podido superar jamás su limitación al aquí-ahora. Ahora sabemos que todo aquí-ahora humano está siempre ya mediado por un afuera, de suerte que sólo puede haber primera y segunda posiciones personales por la mediación de una tercera.

En esta medida, el tercero constituye transcendentemente *la unidad* de los implicados en la interacción triposicional, *pero sin excluirse de ella*, sino justamente todo lo contrario. Así, en la medida en que la unidad del *todos* no se alcanza desde la sola relación diádica entre un yo y un tú, sino únicamente en virtud de su mediación *a priori* por una tercera posición personal, toda sociedad humana se encuentra por principio constitutivamente abierta y aun a la expectativa, en virtud de la imaginación subjuntiva, de su posible encuentro con un tercero. De este modo, la unidad en el *todos* que se constituye en la interacción triposicional no configura una totalidad cerrada, sino universalmente abierta a cualquier tercero posible, con el que se pueden compartir los contenidos que median las relaciones interpersonales en cada cultura humana de referencia, habida cuenta de su carácter universal, aunque siempre históricamente circunstanciado o en perspectiva.

En virtud del doblamiento del mundo humano en aquí-ahora y afuera, toda cultura humana está, por principio, empujada siempre más allá de sí misma hacia el lugar de la tercera posición; siempre más allá, porque el doblamiento del mundo humano, en cuanto que tal, jamás puede cancelarse. Pero la mediación por el afuera no sólo significa que toda cultura humana trascienda siempre más allá de sí misma, sino que supone además que el proceso histórico esté siempre abierto, en virtud de la imaginación subjuntiva. Así, por una parte, en la medida en que el momento subjuntivo está inexorablemente mediado por el indicativo, son siempre los individuos los que, en sus relaciones triposicionales, hacen su propia historia. Sólo el individuo puede ser, en efecto, un sujeto con iniciativa —una facultad cuya condición genérica radica en la propia espontaneidad zoológica—. De esta manera, aunque las acciones triposicionales partan siempre de lo heredado —pues, como hemos visto, la acción individual está siempre por principio históricamente circunstanciada—, sus resultados futuros son impredecibles. Pero, por otra parte, el afuera al que se dirige la imaginación subjuntiva, por ser *acaso* el aquí-ahora de otros, introduce un segundo elemento de contingencia insuprimible, que se une al anterior para impedir la determinación *a priori* de lo mejor. En esta medida, precisamente porque desde el comienzo rige el principio —que lo es, *a la vez*, de lo humano y de lo universal— el proceso histórico no es el despliegue de una semilla que hubiera sido de antemano inoculada en aquél.

3.4. La singularidad ontológica del cuerpo humano

La condición personal, en cuanto que trascendentalmente fundada en la estructura triposicional, no está por principio reservada al hombre. Aunque sepamos fácticamente que, sobre la faz de la Tierra, ahora mismo sólo estamos nosotros, esto no significa que no haya habido en otro tiempo, o que pudiera haber en algún otro lugar recóndito del Universo, seres vivos personales como nosotros que, sin embargo, no pertenecieran desde un punto de vista biológico a nuestra especie. Esta trascendencia del modo de ser propio del hombre respecto de su especie biológica ha sido reconocida por la antropología filosófica. En particular, hemos visto aquí cómo la posicionalidad excéntrica de Plessner es una posibilidad ínsita en todo ser vivo con una forma de posicionalidad céntrica, siendo un mero *factum* el que, a día de hoy, esa posibilidad únicamente esté realizada en el hombre. Pero, al propio tiempo, el reconocimiento de esta trascendencia de la dimensión espiritual del hombre respecto de su especie biológica, en la medida en que no se ha concebido como algo *logrado* por el propio ser vivo en virtud de su acción —la cual tiene un ineludible respecto corpóreo—, se ha visto acompañado de una concepción zoológico-genérica del cuerpo⁸⁶⁵. En palabras de Juan B. Fuentes:

Ciertamente, la aporía en la que toda la filosofía moderna, y con ella la antropología filosófica de nuestros días, se ha visto atrapada a la hora de pensar la relación entre el cuerpo del hombre y la especial condición humana de «apertura» («intelectiva», o «racional», o «espiritual») al «Mundo», se ha derivado *tanto* del modo de entender dicha apertura desarraigándola del cuerpo y haciéndola residir en alguna suerte de mente o de espíritu puro desencarnado, *como* del hecho *correlativo* de no haber dejado de seguir pensando dicho cuerpo en unos términos *meramente zoológico-genéricos*, habiendo quedado

⁸⁶⁵ Es el caso de Helmuth Plessner, como hemos visto, pero también, desde luego, el de Max Scheler: «La misma palabra y el concepto “hombre” encierran ya una pérvida equivocidad que, de permanecer inaclorada, impide incluso abordar la cuestión del singular puesto del hombre. Por una parte, la palabra refiere los rasgos distintivos que el hombre posee desde un punto de vista morfológico en tanto que subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. Es obvio que (...) el ser vivo llamado hombre no sólo permanece subordinado al concepto de animal, sino que constituye también una parte relativamente minúscula del reino animal. (...) Pero de forma totalmente independiente de tal concepto, que reúne como unidad del hombre la marcha erecta, el desarrollo de la columna vertebral, el equilibrio del cráneo, el enorme desarrollo del cerebro y las transformaciones orgánicas que la marcha erecta tuvo por resultado (como la mano de pulgar oponible, el hundimiento del maxilar y de los dientes), la misma palabra “hombre” designa en el lenguaje cotidiano, y en todos los pueblos civilizados, algo totalmente distinto, de modo que apenas puede encontrarse otra palabra en el lenguaje humano dotada de análoga equivocidad. Por “hombre” ha de entenderse también todo un conjunto de cosas que se *contraponen* del modo más estricto al concepto de “animal en general” (...). Es claro que este segundo concepto de “hombre” ha de tener un sentido completamente distinto, un origen totalmente distinto del primero». M. Scheler (1928), *El puesto del hombre en el cosmos*, en *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, trad. V. Gómez, introd. W. Henckmann, Barcelona, Alba Editorial, 2000, pp. 34-35. *Vid.* J. B. Fuentes, «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología Filosófica I y II», pp. 34-35 y 70-74; *Id.* «La teoría del origen trófico», nota al pie 124, p. 67.

cegada de este modo dicha filosofía para advertir la radical novedad y singularidad ontológica del cuerpo humano⁸⁶⁶.

Frente a ello, sobre la base de la biología filosófica que aquí hemos reconstruido, la cual confluye con la teoría de la «selección orgánica» de J. M. Baldwin, hemos podido hacer radicar la apertura al Mundo en la acción corpórea, presentándola así como una realización del propio sujeto actuante, si bien no por sí solo o aislado, sino en virtud de sus interacciones triposicionales con otros. En esta medida, así como el alma del ser humano, entendida en sentido aristotélico como *acto primero*, se ha espiritualizado en virtud de la inserción de dicho acto en la estructura triposicional —deviniendo así *alma espiritual*—, también el propio cuerpo como *potencia* ha debido verse tallado, justamente por selección orgánica, a la altura de dicho acto espiritual. De aquí se sigue, entonces, que si bien la condición personal o espiritual del hombre no está por principio en modo alguno reservada a él, en todo caso cualquier otro (posible) ser vivo personal deberá tener unas características corporales similares a las nuestras, las cuales se encuentran fundadas *a priori* en la propia estructura triposicional de nuestras acciones.

Así, tal y como ha mostrado J. B. Fuentes⁸⁶⁷, el entramado cultural que es nuestro mundo, que constituye el resultado de la estructura triposicional, únicamente puede ser hecho en virtud de una *morfología operatoria manual* muy específica, capaz de operar sobre las distintas partes en las que se articulan las cosas humanas, habida cuenta de su carácter componible o compartido. En este sentido, cualquier otra especie biológica posible de seres vivos personales deberá poseer miembros corporales con una estructura morfológica cuyo *funcionamiento* resulte equivalente al de nuestras manos. A su vez, y por lo mismo, cualesquiera otros seres vivos personales deberán tener, con necesidad *a priori*, una morfología estructuralmente equivalente a nuestra *morfología bípeda*, en cuanto que sostén de su postura erguida, que les permita la liberación de las manos, sin la cual no es posible su funcionamiento específico⁸⁶⁸. Pero la postura erguida es asimismo la única que hace posible el personamiento recíproco, cuya necesidad está igualmente contenida *a priori* en la estructura triposicional, habida cuenta de la necesaria correspondencia o corresponsabilidad con respecto al mundo compartido que ella implica. En la medida en que, por otra parte, y como bien sabemos, las relaciones personales son las únicas que hacen posible el reconocimiento del otro en su

⁸⁶⁶ J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», p. 67.

⁸⁶⁷ Cf. J. B. Fuentes, «La teoría del origen trófico», pp. 67-68.

⁸⁶⁸ De aquí se sigue, por cierto, la necesidad *a priori* de la mesa, entendida como superficie sobre la cual poder operar con las manos. Vid. G. Bueno, «Idea de Mesa», Tesela nº 35 (Oviedo, 20 de abril de 2010), Archivo de vídeo. URL: <http://www.fgbueno.es/med/tes/t035.htm>.

individualidad —así como, a través de ello, el devenir para uno mismo de la propia individualidad—, este personamiento recíproco no sólo requiere de una postura erguida, sino asimismo de un *rostro* que constituya, como el humano, el «espejo del alma», esto es, que sea, tanto por cuanto a su morfología individual como, más aún, por cuanto a su capacidad expresiva, radicalmente singular e inconfundible con respecto al de cualquier otro. Finalmente, todo ser vivo personal deberá tener una morfología que resulte funcionalmente equivalente al *aparato fonador humano*, dotada, por tanto, de una capacidad de discriminación y de articulación de sonidos —mutuamente perceptibles por quienes se personan recíprocamente— que haga posible la representación lingüística de la composibilidad de las cosas humanas, con todo lo que ello requiere e implica.

Éstos son, en esencia, los rasgos que hacen de nuestro cuerpo, como ha apuntado J. B. Fuentes, un «signo del espíritu»⁸⁶⁹

⁸⁶⁹ J. B. Fuentes, «Curso de Doctorado del año académico 2006-2007», Sesión VI (Transcripción inédita), Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, p. 29.

CONCLUSIÓN

Conclusión

Si la condición de posibilidad de la vida humana es efectivamente, como aquí hemos sostenido, la tercera posición, entonces este trabajo desemboca en pregunta abierta que, a su vez, puede formularse de diversas maneras —o, al menos, de estas dos—: ¿está en crisis la vida humana? O, lo que es lo mismo, ¿lo está nuestra individualidad? En tal caso, ¿cómo entender esta crisis? ¿O es que el «ser vivo triposicional» ha dado paso a un nuevo modo de ser poshumano, de suerte que hablar aquí de «crisis» vendría a ser tanto como considerar al hombre como la «crisis del animal»?

Evidentemente, la pregunta que hacemos acerca de lo «poshumano» es más retórica que real. Pero la hacemos, no obstante, porque ello nos permite poner de relieve la radicalidad del problema y porque, en última instancia, podría objetarse que si para nosotros esa pregunta es «evidentemente» retórica, esto es así únicamente porque, desde nuestros propios supuestos, no resulta posible responderla en positivo, habida cuenta de que «el tercer tipo de distancia» —la triposicional, la que permite tomar distancia respecto de uno mismo y alcanzar así una posición autorreflexiva— es la última posible, porque el espacio y el tiempo no permiten una complicación ulterior en cuanto que vivenciales. Claro que —podría objetarse—, ¿quién ha dicho que tengan que seguir siendo vivenciales? ¿No podría lo poshumano consistir en la anulación de la distancia, como ciertamente ocurriría si la «mente» humana pudiera separarse del cuerpo vivo del hombre y transferirse a una máquina; una idea que, por disparatada e infantil que de hecho sea, no deja de tener su antecedente filosófico en la unión entre la *res cogitans* y la *res extensa*? Esta anulación de la distancia podría por lo demás ser acaso retrotraída a la universalidad vinculada al trabajo abstracto, habida cuenta de que dicha anulación tecnológica convertiría al cuerpo humano en una máquina.

Pero la pregunta no retórica o efectiva a la que conduce este trabajo es la que interroga por el sentido de una posible crisis del hombre o, por decirlo menos enfáticamente, de una posible crisis de la individualidad. Este trabajo conduce a la formulación de esta pregunta porque las «concepciones de la universalidad» aquí presentadas, que entrañan representaciones contrapuestas de la individualidad y, junto con ella, de la condición genérico-viviente o genérico-natural del ser humano, no son intentos alternativos y mutuamente excluyentes de conceptualización o teorización de una y la misma universalidad. Más bien —a no ser que entendamos que vivimos en un mundo poshumano—, ambos tipos de universalidad coexisten

en la realidad histórica de un modo evidentemente problemático, pero que no ha sido ya propiamente estudiado en este trabajo.

El que no lo hayamos hecho no depende, en todo caso, de un corte arbitrario que hubiéramos podido realizar en este como en cualquier otro lugar, pues si fuera cierto que la condición de posibilidad de la vida humana es la tercera posición, entonces el estudio de las relaciones en que esta condición de posibilidad se encuentra con el principio de la universalidad asumido por Hegel y por Simmel formaría ya parte de la filosofía de la historia, y no de la antropología filosófica, que es el ámbito en el que ha querido situarse íntegramente nuestra investigación. Así, mientras que el tercer capítulo de este trabajo ha tenido por objeto sacar a la luz la condición de posibilidad de la vida humana, el sentido fundamental de sus dos primeros capítulos —visto a la luz del argumento general defendido en él— fue el de poner de manifiesto que dicha condición de posibilidad *no es* el principio de la universalidad del que Hegel y Simmel parten por igual, de manera que la concepción de estos autores de las relaciones entre la individualidad y la universalidad, o entre la condición natural o viviente del ser humano y su condición espiritual, es sólo una modulación posible de lo humano, pero no su principio constitutivo.

Sin embargo, esto tampoco impide que de la relación existente entre dicha modulación posible y dicho principio constitutivo pueda formar parte el que esa modulación posible haya estado siempre ya en mayor o menor medida realizada. Así, de la misma manera en que no cabe afirmar que en los tiempos de Hegel, y luego en los de Simmel, el principio de la universalidad que ellos decretan como el único haya barrido al principio de la universalidad de la tercera posición, es posible que tampoco quepa afirmar que aquel primer principio de la universalidad no haya estado presente —o potencialmente contenido— desde el mismísimo origen del ser humano. La propia centralidad que en este trabajo ha asumido el objeto cultural que es al propio tiempo el producto del trabajo humano podría apuntar a esta coexistencia —desde el principio y hasta el final— de ambos principios de la universalidad, en la medida en que una de las formas más inmediatas de compartición de las cosas individuales transcendentamente posibilitadas por la estructura triposicional es la de su intercambio.

En el marco de esta filosofía de la historia debería asimismo elaborarse el problema de la diferenciación de las «series de valor», para lo cual, en todo caso, sería preciso conceptuar antes el propio estadio «previo» de «indiferenciación». En la medida en que esta conceptualización previa no pertenecería ya propiamente a una filosofía de la historia, no podemos justificar aquí su ausencia apelando al carácter

antropológico-filosófico de nuestra investigación. Sencillamente, se trata de un problema por sí solo demasiado grande como para que hubiéramos podido entrar a considerarlo en este trabajo —el cual, a pesar de ello, creemos que sí ha logrado una cierta figura—.

Con todo, quizás de nuestros análisis sí se siga, al menos, una dirección de la investigación. Al poner en el centro de este trabajo la acción corpórea y el entramado de objetos culturales que resulta de ella, hemos señalado el lugar donde las que luego serían las distintas «esferas» culturales de acción hubieron de cruzarse: el del inexorable objeto cultural, cuyos usos simbólicos en una determinada comunidad humana pueden pertenecer simultáneamente a distintas «series de valor». Es de todos estos distintos usos simbólicos de lo que las relaciones de trabajo subsumidas bajo las de intercambio abstraen, generando el nuevo paisaje cultural de los objetos cada vez más «carentes de alma». Esta transformación económico-técnica de los objetos culturales hubo de ser para el hombre común y corriente que siguió viviendo entre ellos y que no pudo dedicarse a las «más elevadas» esferas de acción que fueron resultando del proceso de diferenciación al menos tan profunda como otras convulsiones anteriores, si no más profunda que ellas. Al fin y al cabo, cuando el omnímodo proceso de abstracción económico-técnica cambió radicalmente el paisaje cultural del mundo en el que habitaba, este hombre, generalmente analfabeto, pudo seguir aferrándose a algunas certezas que habían permanecido incólumes y que dotaban de continuidad a su imagen del mundo; entre ellas, por ejemplo, la de que el sol, mañana, saldría por el este y se pondría por el oeste.

Para concluir, vamos a comenzar por poner la «cultura como espíritu objetivo» que resulta de este proceso de abstracción económico-técnica a la luz de la idea de la tercera posición, para hacer en segundo lugar lo mismo con «el problema de la vida». El objetivo que perseguimos con ello no es tanto el de recapitular las ideas ya presentadas en este trabajo cuanto el de hacer expresos algunos resultados del mismo que, como consecuencia de la organización secuencial de sus tres capítulos, hasta ahora han permanecido relativamente implícitos.

1. La cultura como *espíritu objetivo* a la luz de la idea de la tercera posición

Como ya hemos apuntado, la concepción de la universalidad «de la tercera posición» no le niega a la concepción de la universalidad vinculada al trabajo abstracto su validez, pero sí se reivindica como la universalidad *originaria* frente a

la legitimación de sus propias pretensiones de absolutidad que la universalidad «del trabajo abstracto» busca lograr por medio de la ficción de un estadio anterior diseñado a tal efecto. Al propio tiempo, además de reivindicarse como la originaria, la universalidad «de la tercera posición» se presenta como la *condición previa* de la propia universalidad «del trabajo abstracto». Este carácter de condición previa de la triposicionalidad del mundo humano respecto de la universalidad vinculada a la autonomía de lo económico puede mostrarse en tres aspectos que son indisociables entre sí y que resultan simultáneamente trastocados cuando se produce dicha autonomía —consistente, como sabemos, en la subordinación de las relaciones de producción bajo las de intercambio—.

En efecto, como vamos a ver a continuación, para que pueda tener lugar el intercambio, deben existir previamente cosas individuales, las cuales han sido trascendentalmente constituidas como tales en virtud de las interacciones productivas de estructura triposicional. Con la subordinación de las relaciones de producción bajo las de intercambio, los productos del trabajo humano, cuyas dimensiones universales dependían de las prácticas sociales en las que se encontraban insertos, devienen «abstractos», en cuanto que abstraídos tanto de dichas prácticas como de la individualidad de los sujetos personales que los producen —y que ulteriormente los usan—. Por su parte, las relaciones de «reconocimiento» entre los sujetos abstractos que intercambian —entre las «personas» jurídicas hegelianas— únicamente han podido llegar a establecerse sobre la base de las previas relaciones interpersonales de reconocimiento entre los individuos —que han sido trascendentalmente posibilitadas en el marco de la estructura triposicional como relaciones constitutivamente mediadas por las cosas del mundo humano que resultan de ellas—. Con la subsunción de las relaciones de producción bajo las de intercambio, estas relaciones personales se ven abstraídas tanto de la individualidad de quienes en ellas se relacionan como del sentido común o compartido de las cosas que las median. Por último, la totalidad social que antecede lógica y ontológica o constitutivamente a las relaciones de intercambio ha sido trascendentalmente constituida en virtud de la relacionalidad triposicional, pero mientras que la «totalidad universal triposicional» significa para cada individuo la posibilidad de establecer una relación *personal* —efectivamente individual— con cualquier tercer individuo personal posible —siempre a través de las mediaciones del mundo compartido—, la subordinación de las relaciones humanas de producción bajo las de intercambio conduce a cifrar la universalidad de la acción individual —para empezar, de la productiva, pero luego también de la práctica— en la identificación del individuo con la totalidad.

1.1. La objetividad abstracto-económica de los objetos culturales

Hemos denominado ahora como universalidad «del trabajo abstracto» a la universalidad conceputada por Hegel y por Simmel con el fin de poner de relieve la vinculación existente entre el tipo de transformación o cultivación humana de la naturaleza y el tipo de relaciones intersubjetivas en las que dicha transformación tiene lugar. La cultura puede «*objetivarse*» —en el sentido de la *Objektivierung* de Simmel— de dos maneras fundamentalmente distintas: la que tiene lugar en la intersubjetividad «diádica» de las relaciones de intercambio que han subsumido bajo sí las relaciones de trabajo y la que lo hace en la intersubjetividad triposicional. La primera únicamente es posible sobre la base de la segunda, cuyos elementos trastrueca sin embargo de manera radical.

Tanto Hegel como Simmel consideran que el intercambio es lo que dota a las cosas individuales de la universalidad —«sustancialidad» (Hegel) o «validez suprasubjetiva» (Simmel)— del valor económico, el cual constituye un producto intersubjetivo que va más allá de la mera individualidad. En esta medida, sólo a través del intercambio deviene el individuo propietario de la cosa individual y esta misma cosa se convierte en la propiedad individual de alguien. La conceputación de la autonomía de la «serie de valor» económica que Hegel y Simmel llevan a cabo no consiste sin más, evidentemente, en esta concepción del valor como la «relatividad» que los objetos económicos adquieren al ser intercambiados, sino que radica, más bien, en la *identificación excluyente* que ambos autores realizan entre este valor de cambio de los objetos y el «valor» propio de una serie de valor económica que se concibe al propio tiempo —y esto es lo esencial— *como una esfera que incluye no sólo las propias relaciones de intercambio, sino asimismo las relaciones en las que los objetos intercambiados son producidos —y luego consumidos—*. Como consecuencia de ello, es el valor del propio producto del trabajo humano el que acaba identificándose *de manera excluyente* con su valor de cambio. Así, para Hegel y para Simmel, *desde el punto de vista económico* —punto de vista que incluye las propias acciones productivas humanas y sus productos—, antes del intercambio la «cosa individual exterior» era *puramente individual*: no constituía todavía un producto intersubjetivo y no tenía por ello todavía un valor «suprasubjetivo».

Sin embargo, a la luz de la idea de la tercera posición se pone de manifiesto que la existencia misma de *cosas individuales* —la cual constituye la condición para que pueda tener lugar el intercambio— depende de unas interacciones productivas —o de unas relaciones de trabajo— que son *anteriores* al propio intercambio. Ahora bien, como sabemos, esta individualidad de las cosas es, a su vez, *indisociable de los*

diversos aspectos universales que dichas cosas asumen en las distintas acciones o prácticas sociales que se establecen en torno a ellas. Son estas determinaciones universales —que naturalmente tienen una validez «subrasubjetiva», en los términos de Simmel— de los productos del trabajo humano las que resultan «excluidas» en virtud de esa identificación excluyente que Hegel y Simmel llevan a cabo entre el «valor» de una esfera económica *que incluye las acciones productivas humanas* y el valor de cambio que resulta del intercambio de los productos de dichas acciones.

El punto de inflexión para que se produzca esta identificación excluyente radica, por tanto, en la supeditación de las relaciones (económicas) de producción a las relaciones (económicas) de intercambio. Esta extralimitación de la lógica del intercambio del ámbito de las relaciones de intercambio de los productos al de las propias relaciones de producción se produce con la conversión del propio trabajo en una propiedad individual enajenable. Como sabemos, la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las de intercambio conlleva la *prohibición* de que el trabajador se involucre personalmente en su trabajo —pues eso sería tanto como entregar su propia personalidad al arbitrio de otro— y, con ello, de que sus acciones productivas involucren las determinaciones universales que previamente valían en las prácticas sociales del mundo compartido.

El proceso de abstracción económico-técnica comienza así abstrayendo en la producción las determinaciones universales que las cosas tenían en las prácticas sociales en las que se encontraban insertas, y acaba erosionando dichas prácticas a través de la nueva morfología cultural de los objetos así producidos —lo que en Hegel y Simmel se plasma, como luego veremos, en la sustitución del disfrute propiamente personal de los objetos por su mero consumo individual—. De este modo, la autonomía de la «serie de valor» económica consiste en la exclusión o abstracción, en el ámbito de las relaciones humanas de producción, de las determinaciones universales que las cosas tenían en cuanto que mediadoras y posibilitadoras de las relaciones interpersonales, así como también de la relación de cada individuo consigo mismo. La concepción hegeliana de la elaboración como una determinación de la propiedad individual, o la simmeliana de la producción de un productor aislado como un «intercambio con la naturaleza», constituye una consecuencia de esta subsunción de las relaciones de trabajo bajo las de intercambio. Con ella, la transformación intersubjetiva o comunitaria de la naturaleza que tenía lugar en la estructura triposicional se ve sustituida por una transformación social técnico-abstracta.

En efecto, la vinculación que Hegel y Simmel establecen entre la *división del trabajo* y su *abstracción*, que los conduce a identificar esta última con la *particularización de la producción*, sólo se explica por la absolutización que estos autores llevan a cabo de la situación social resultante de esta subsunción de las relaciones de trabajo bajo las de intercambio. La división del trabajo se funda trascendentalmente en la estructura triposicional de las interacciones humanas y entraña como tal ya una «particularización» específica de la producción; la de las distintas partes compositibles del mundo compartido en el que las acciones de uno están constitutivamente mediadas por las de otro. Únicamente en virtud de esta compartición de las acciones trascendentalmente posibilitada por la «interacción entre ausentes» asumen dichas acciones una dimensión universal, pero esto no supone «abstracción» alguna de las mismas.

Frente a esta situación, la especificidad de la situación social conceptualizada por Hegel y por Simmel, aunque supone desde luego un grado mayor de particularización técnica, no llega a apresarse en su sentido último en estos términos meramente cuantitativos. El propio aumento indiscriminado de la particularización únicamente puede tener lugar en la medida en que, al subsumirse las relaciones de trabajo bajo las de intercambio, se produce la exigencia de la abstracción, en dichas relaciones, de la propia personalidad y de los diversos aspectos universales, aunque necesariamente contingentes, que las cosas tienen en cuanto que mediadoras o posibilitadoras de los distintos vínculos de convivencia existentes en una determinada comunidad humana. Frente a ello, antes de que se produjera esta abstracción, la propia personalidad y los propios aspectos universales que las cosas asumen en las prácticas sociales habrían limitado o contenido la particularización indiscriminada de la producción, al reconducirla en función de sus propios fines no abstractamente económicos.

Ahora bien, a juicio de Simmel, el carácter abstracto de los productos del trabajo humano les confiere una *objetividad específica* consistente en su *separación o «diferenciación» respecto de la personalidad individual*. Es esta «objetivación» (*Objektivierung*) que los productos del trabajo humano experimentan en las condiciones de la «economía monetaria desarrollada» la que lo conduce a conceptualizar los «contenidos culturales» en los términos idealistas de la contraposición del sujeto y el objeto —habida cuenta de que las diferencias individuales de los sujetos resultarían asimismo abstraídas en el conocimiento, al devenir el individuo, en cuanto que sujeto cognoscente, igual a cualquier otro—. A la luz de la idea de la tercera posición, la importancia de esta teoría idealista de la cultura de Simmel radica no tanto en su desarrollo concreto —que es, como

sabemos, muy limitado— cuanto en la resituación que lleva a cabo de la relación sujeto-objeto del «estricto» ámbito del conocimiento —de un sujeto cuya acción cognoscente es, en tanto que acción, incorpórea (aunque al propio tiempo parezca requerir de un anclaje corpóreo individual)— al ámbito de la cultura y, con ello, al de unos sujetos corpóreos cuyas acciones transforman efectivamente la «naturaleza».

Hemos utilizado conscientemente la palabra *resituación* porque la interpretación de la relación sujeto-objeto en términos teórico-culturales no es una mera transposición o extrapolación de dicha relación del ámbito del «conocimiento» al de la «cultura». Según la reconstrucción que hicimos en el capítulo III de la idea de la tercera posición, la propia contraposición «cognoscitiva» entre el objeto individual y el concepto universal tiene como condición de posibilidad una acción trascendental que es radicalmente corpórea y que, en tanto que tal, es una acción —«productiva»— de transformación o cultivación de la naturaleza —la cual es incognoscible por principio al margen de esta cultivación (recordemos la crítica puntual que hicimos a la naturaleza inhóspita de Löwith en la introducción al capítulo III)—. Pero esta acción trascendental en la que se constituyen los objetos individuales no es la acción de *un* sujeto, sino de una pluralidad de sujetos cuya coordinación y unidad se funda en la estructura triposicional de la interacción «entre ausentes». Como ya hemos apuntado más arriba, la abstracción económico-técnica de los objetos culturales, de la que resulta el nuevo tipo de *objetividad abstracta* que Simmel conceptúa en los términos de la contraposición sujeto-objeto, únicamente es posible sobre la base de esta previa *objetivación triposicional*: sin ella, no existirían los objetos individuales que pueden ser luego intercambiados. Así pues, la objetivación «cognoscitiva» del objeto individual que el intercambio presupone —y, por tanto, a través de él, la ulterior «objetivación» económico-abstracta de los objetos culturales— *ni es puramente cognoscitiva* —pues supone una transformación activa de la naturaleza— *ni puede conceptuarse en los términos de la contraposición sujeto-objeto*.

Según lo que hemos visto, esta conceptuación de la cultura en los términos de la contraposición sujeto-objeto depende del carácter abstracto de las relaciones intersubjetivas en las que los objetos culturales resultan producidos. La acción de cada sujeto únicamente puede ser «objetivadora» —en el sentido de la objetividad abstracta— en cuanto que forma parte de una interacción productiva que, al haber sido subsumida bajo una relación de intercambio, se ha visto abstraída respecto de la individualidad de los sujetos. La conceptuación de los objetos producidos en estas interacciones abstractas en términos de la contraposición sujeto-objeto vela

este origen intersubjetivo y sanciona con ello la abstracción de la individualidad; pues, en efecto, únicamente cuando se toma en consideración el origen intersubjetivo de los objetos culturales del mundo humano puede llegar a apreciarse el carácter irrevocable —y, por ende, no «abstraíble»— de la verdadera individualidad —la que permanece siendo individual sin identificarse con la totalidad—. La individualidad específicamente humana —universal o espiritual— no puede defenderse, como pretende Simmel al recurrir a la obra de arte —en cuanto que supuesto correlato objetivo del alma individual—, desde el marco teórico de la contraposición del sujeto y el objeto: únicamente puede hacerse cuando se comprende que ella sólo resulta constituida en el marco de una determinada estructura de la intersubjetividad.

1.2. El carácter abstracto de las relaciones

Como sabemos, en el marco de la estructura triposicional, la irrevocabilidad de la individualidad se funda en la *no-coincidencia* entre la acción individual y la interacción trascendental global. El hueco, la ausencia o el vacío sobre el que están «colocadas» tanto las cosas individuales como el propio individuo *sólo se abre por la mediación del afuera de la tercera posición* (recordemos, en efecto, que en la *hic-deixis* determino en indicativo e individualizo en mi persona la «persona subjuntiva»; lo que es tanto como decir que el individuo sólo deviene persona en el marco de la estructura triposicional). En esta medida, el individuo no ocupa jamás un no-lugar descualificado en un ámbito espacio-temporal ilimitado y unitario —en un aquí-ahora sin afuera—; no es un individuo sin individualidad que esté ahí únicamente para poder dotar de sentido a la propia contraposición entre las cosas individuales y los conceptos universales. Las diferencias individuales no son accesorias; no son un mero capricho de la facticidad. Se fundan genéricamente en la idea de la distancia como la determinación fundamental de la vida (el individuo no puede coincidir con el tipo, pues en tal caso tendría una forma estática que anularía la necesidad de recorrer distancias para mantenerla), y devienen específicamente humanas en virtud de la mediación del aquí-ahora de cada individuo por el afuera de la tercera posición. Con ello, el lugar natural o la circunstancia zoológica se abre irrestrictamente, pero no se dinamita; no desaparece como lugar.

En la medida en que el individuo sólo deviene personal por la mediación del afuera de la tercera posición, la constitución trascendental de su propia individualidad en cuanto que individualidad personal resulta indisociable del *reconocimiento interpersonal* entre los individuos que interactúan triposicionalmente. A su vez, este reconocimiento interpersonal únicamente puede tener lugar *a través*

de las mediaciones del mundo compartido que resultan trascendentalmente posibilitadas en el seno de la interacción triposicional y sin las cuales ésta no tendría sentido.

En efecto, el «hueco» o el «vacío» sobre el que está «colocado» el individuo, que lo constituye como individuo personal, únicamente se abre cuando su acción individual pasa a encontrarse mediada por los *posibles* resultados de la acción que otro individuo está *acaso* llevando a cabo en un afuera. Sólo de esa manera se abre en el aquí-ahora de la acción individual —que pasa a constituir con ello el ámbito de la hic-deixis— el hueco o la ausencia de *un* algo esperado que está por llegar, a la vez que el resultado de la propia acción, que deberá ser *composable* con el resultado de la acción del sujeto ausente, se pone aparte, abstrayéndose —de una manera «no-sensible» (subjuntiva)— del ámbito de las posibilidades-de-acción-con meramente sensibles del absoluto aquí-ahora. En virtud de esta acción (trascendental) global se constituye el entramado de cosas individuales (ya no meramente Gestalten) deícticamente determinables, unidas entre sí de acuerdo a relaciones de *composibilidad* (subjuntiva) que requieren de la formación de conceptos universales que se refieran por su extensión a todas las (posibles) cosas que pudieran llegar unos determinados «huecos», así como de los nombres que están por ellas.

La imaginación en la que el sujeto individual compone ahora el resultado de su acción con el (posible) resultado de la acción del otro no es ya una imaginación sensible, sino una *imaginación subjuntiva*, pero para poder conjeturar las acciones de la tercera posición resulta preciso *transponerse en el lugar de quien está en ella*. En virtud de esta necesaria transposición, la tercera posición tiene también su propia forma de deixis: la deixis en fantasma, que configura el ámbito de una ille-deixis netamente diferenciable de la to-deixis. De esta manera, los dos momentos mutuamente irreductibles de la acción trascendental global, el indicativo y el subjuntivo, se entrecruzan en los dos ámbitos en los que esa acción tiene lugar; el aquí-ahora y el afuera. A su vez, si el individuo que está en el afuera ocupa una «tercera» posición, esto es así en cuanto que está constitutivamente mediado por su posibilidad de devenir segunda posición, lo que tendrá lugar cuando el yo de la primera posición pueda ponerlo, por su proximidad sensorial, como el centro de la acción de una istic-deixis.

Es este ineludible momento indicativo de la transposición en la tercera posición el que determina las relaciones interpersonales hechas posibles en el marco de la estructura triposicional como *relaciones entre individuos con individualidad*. De este modo, las relaciones interpersonales triposicionales son

relaciones a la vez necesariamente mediatas y propiamente personales. Estas relaciones personales mediadas por las cosas del mundo compartido son las que pueden resultar tendencialmente abstraídas en el modo específico de compartición de las cosas individuales que consiste en el intercambio de equivalentes, en el que el objeto que cada uno da a cambio de otro vale solamente —como decía Hegel— como un «signo» de su valor (de cambio); una «relatividad» —en los términos de Simmel— de los objetos cuya manifestación «más acabada y más pura» se produce con su «cristalización» en el dinero.

Ahora bien, si —tal y como hemos visto antes— las relaciones de intercambio presuponen las relaciones triposicionales de producción porque sólo en éstas se constituyen las cosas individuales que pueden ser luego intercambiadas, entonces, por la misma razón, las relaciones de intercambio que abstraen de la individualidad o de la personalidad de los sujetos que intercambian únicamente pueden establecerse porque estos sujetos, en cuanto que triposicionales, podrían también establecer relaciones efectivamente personales que, a diferencia de las relaciones de puro intercambio de equivalentes, no abstraieran de la individualidad. De este modo, el reconocimiento entre las «personas» jurídicas hegelianas que se encuentra *mediado por las cosas que se intercambian* sólo puede tener constitutivamente lugar sobre la base de un previo reconocimiento interpersonal entre individuos que está *mediado por las cosas que se comparten* —en la medida en que en el marco de la estructura triposicional las acciones de uno están constitutivamente entrelazadas con las de otro—.

Esta abstracción de la individualidad en las relaciones de intercambio experimenta una nueva inflexión con la extralimitación de la lógica del intercambio de equivalentes a las propias relaciones en las que los objetos intercambiados son producidos. Como ya hemos visto en el subapartado anterior, ello conlleva no sólo la abstracción de la individualidad, sino también, y muy especialmente, la abstracción del sentido común o compartido de las cosas humanas que resultan ahora «abstractamente» producidas en esas relaciones. Como consecuencia de esta abstracción económica del trabajo —que es una abstracción económico-técnica, en cuanto que sólo puede tener lugar en virtud del carácter cada vez más especificado o «mecánico» del trabajo—, se produce la disociación o separación —que Simmel analizaba en la *Filosofía del dinero*— entre la «personalidad» y su acción o función social. Frente a ello, la universalidad que las acciones humanas habían adquirido en el marco de la estructura triposicional —en virtud de los aspectos universales de las propias cosas individuales producidas— suponía desde luego que el individuo hubiera de desempeñar siempre en sus interacciones sociales un determinado rol,

pero este rol no dejaba por ello de ejercerse —en vista del espacio que la no-coincidencia entre la acción individual y la acción trascendental global concedía a la individualidad— de una manera individualmente determinada.

El individuo sólo deviene individuo y se conoce a sí mismo como tal —en virtud de la posición autorreflexiva que alcanza al verse desde el afuera de la tercera posición— a través de la mediación por sus acciones individuales e individualmente determinadas; y, por ende, necesariamente diferentes de las de cualquier otro. Si no fuera por estos actos efectivos de individuación, la individualidad diferenciada desaparecería como tal. El carácter irreductiblemente individual de estas acciones está garantizado por el momento indicativo de las acciones con cosas individuales y por el momento asimismo irreductiblemente indicativo de la transposición en la tercera posición, en virtud de la cual el individuo se relaciona personalmente con otros individuos. Ahora bien, el disfrute de los objetos culturales que han sido intersubjetivamente constituidos en la estructura triposicional —trátese de un disfrute solitario o de un disfrute que tenga lugar en relaciones personales, siempre mediatas, con los demás— no sólo tiene este momento indicativo, sino que es a su vez indisociable de las *dimensiones universales, a la vez que comunes o compartidas*, que dichas cosas tienen en razón del momento subjuntivo de las interacciones en las que han sido constituidos —un momento que, como más adelante veremos, en la medida en que está mediado por la tercera posición, lo está *por la propia comunidad o totalidad social* a la que el individuo pertenece—.

El *disfrute personal* de los objetos culturales tiene siempre este doble momento de la *individualidad* y de la *universalidad y la comunidad*. Así, como enseguida podremos comprender mejor —cuando hablemos por fin expresamente del significado de la «totalidad triposicional»—, las dimensiones universales de las cosas del mundo compartido son *irrestrictamente universales* en cuanto que *pueden ser compartidas con cualquier tercer individuo personal posible*, pero son al propio tiempo *comunes* —así como particulares y contingentes— en cuanto que son en cada caso compartidas de manera efectiva por una determinada comunidad.

Frente a este disfrute personal que contiene este doble momento de la individualidad, por una parte, y de la universalidad y la comunidad, por la otra, la relación «práctica» con los productos «abstractos» del trabajo abstracto consiste, de acuerdo con los propios análisis de Hegel y de manera implícita también de Simmel, en una relación de *puro consumo individual*; si bien, naturalmente, de una individualidad que no es ya la individualidad «personal», indisociable del

momento universal y común, sino de una individualidad que ha quedado desarraigada de este momento, y que ha devenido por ello puramente «*natural*».

De acuerdo con los análisis del propio Simmel, los productos del trabajo abstracto son «refinados» y, al mismo tiempo, lábiles, transitorios, no vinculantes. Su «refinamiento» se corresponde con la particularización de la producción, la cual genera, de acuerdo con Hegel, una multiplicación, descomposición y diferenciación de las propias necesidades, que devienen así ellas mismas «particularizadas» o «especificadas» y, por lo tanto, «más abstractas». Por su parte, el carácter lábil y transitorio de esos productos se funda tanto en su escasa durabilidad como en la multiplicidad y en el cambio continuos al que se encuentran sometidos como consecuencia de la supeditación de la producción a la repetición incesante del intercambio. De todo ello resulta la incapacidad del individuo de vincularse personalmente a unos objetos que sirven a fines muy específicos y que se le deshacen literalmente en las manos. Al propio tiempo, los productos del trabajo abstracto, que generan las propias necesidades abstractas a las que sirven, homogeneizan a los individuos en su uso, amenazando con ello el «ideal de la distinción» o, lo que es lo mismo, la posibilidad de mantener una personalidad propia. El hombre acaba convirtiéndose así en el esclavo de los productos que ha producido en cuanto que esclavo del proceso de producción.

Pero las necesidades que se satisfacen en los productos del trabajo abstracto no han devenido homogéneas meramente en cuanto que particularizadas o especificadas, sino asimismo en cuanto que niveladas en una *Bedürfnis* «*überhaupt*». Las necesidades son «necesidades sin más» o «abstractamente necesidades» porque la regencia en exclusiva del principio del intercambio en el ámbito de las relaciones sociales de producción y de consumo, al haber barrido de la producción los aspectos universales que las cosas tenían en las distintas prácticas del mundo compartido, ha hecho desaparecer las razones para anteponer unas «necesidades» a otras, nivelándolas así en esa *Bedürfnis überhaupt* que se envuelve en el eufemístico disfraz del mismo «derecho a la satisfacción» —limitado, claro está, por la cantidad de dinero disponible en el individual bolsillo de cada cual—. En este sentido, no se trata tanto de que las necesidades generadas por los productos del trabajo abstracto sean «equivalentes» —dado que «valen», más bien, lo que cuestan las cosas que las satisfacen— cuanto de que rechazan ser medidas de acuerdo a otras escalas de valor distintas de la económica: si algo puede comprarse, el valor que tiene es el que se paga por él.

De este modo, sobre la base de la universalidad abstracta de la persona hegeliana se constituye, en el momento del uso de los productos del trabajo

devenido abstracto, la libertad carente de razones del arbitrio. Los contenidos de este arbitrio han sido *producidos* en el marco del «sistema de las necesidades», pero Hegel los presenta sin embargo como contenidos «naturales» que vinculan desde el punto de vista material al hombre con el animal. Con ello, en el ámbito de la producción y del consumo, el hombre aparece como libre y universal por cuanto a la forma, pero natural y no-libre por cuanto al contenido.

En Simmel, por su parte, la especialización de los productos del trabajo abstracto impedía que la «totalidad unitaria» de la personalidad se desarrollara de manera armónica, conllevando un retroceso de la cultura subjetiva. En la medida en que lo cultivado en esta cultivación era la naturaleza, la individualidad no cultivada constituía a la postre una individualidad natural. Sin embargo, más significativa resulta a este respecto su concepción del «deseo» como la condición más general para que pueda tener lugar el intercambio —o, incluso, la propia oposición que vertebra toda su obra entre la personalidad o la subjetividad, por una parte, y la objetividad, por la otra—. Así, como vimos en su momento, es la autonomía de la esfera económica —concebida a partir de la identificación excluyente entre el valor de los objetos y el valor económico— la que genera como su contrapartida la propia subjetividad o el propio deseo subjetivo sobre el que se asienta.

En efecto, para Simmel, la esfera económica alcanza su máxima objetividad cuando los objetos se producen de antemano con vistas al intercambio, ya que ello los separaría de su relación subjetiva con la personalidad. Pero producir un objeto que uno mismo no desea y que está destinado de antemano al intercambio significa contar con que ese objeto sí será subjetivamente deseado por otro sujeto. Ahora bien, Simmel concibe este deseo subjetivo que sitúa como la condición más general para que pueda tener lugar el intercambio como un deseo puramente individual que se origina en la resistencia o distancia que existe entre el objeto deseado y el «acto unitario» del disfrute, el cual —si tenemos en cuenta el escrito de Dilthey en el que en última instancia se basa Simmel— remite en último término a la asimilación orgánica, que es el acto individual por excelencia y, por ello, el análogo más adecuado del consumo puramente individual. De este modo, la pura subjetividad o individualidad se presenta a la vez como aquello que la esfera económica aparta de su ámbito y como aquello sobre lo que se asienta.

Pero el individuo que ya no disfruta personalmente de los objetos, sino que se limita a satisfacer en ellos sus necesidades abstractamente individuales y por ello «naturales», tampoco establece ya, por el mismo motivo, relaciones interpersonales con los demás. Como sabemos, en su crítica de la cultura Simmel diagnosticaba la

pérdida de la individualidad personal ante los objetos de la cultura contemporánea, pero proponía como antítesis o como solución la obra de arte, la cual vendría a constituir el correlato objetivo de la totalidad unitaria de la personalidad. Con ello repetía de manera aporética el propio esquema teórico-idealista del dualismo del sujeto y el objeto, obviando así por entero que esta pérdida de la individualidad personal resulta indisociable de la sustitución de las relaciones interpersonales de creación y luego de uso del mundo compartido por las relaciones económico-abstractas de producción y de consumo.

En el mismo sentido, Simmel criticaba en el caso de la ética de Kant la exclusión de la propia personalidad —la cual conducía a la construcción del «yo puro» como correlato de la acción objetivada—, pero obviaba igualmente por entero que esta exclusión resulta indisociable de la abstracción, en la relación intersubjetiva ética regida por el imperativo categórico, de la individualidad personal de cada otro. Así, en la medida en que el reconocimiento que hace trascendentalmente posible la estructura triposicional es un reconocimiento personal entre individuos —y que el individuo únicamente deviene quien es a través de ese tipo de relaciones personales—, anular en la acción la propia individualidad es tanto como anular la individualidad del otro.

Hegel, por su parte, reconocía en la esfera de la moralidad una «relación positiva» entre los particulares, que puede ser calificada de moral en la medida en que, en ella, el sujeto, superando su egoísmo particular, se interesa no sólo por su propio bienestar, sino también por el de los demás, buscando promoverlo al promover el suyo propio. Sin embargo, esta relación positiva, aunque pueda ser calificada de moral, en todo caso lo es de una moralidad sin individualidad. Así, como recordaremos, no se trataba aquí de que el propio compromiso moral intersubjetivo con otro individuo personal concreto —reconocido en su individualidad— proporcionara una satisfacción personal para ambos —la cual no consistiría ya evidentemente en la satisfacción de una necesidad natural sino espiritual— sino que la satisfacción seguía siendo la satisfacción puramente individual de las propias necesidades naturales, sólo que cada uno aspiraba abstractamente a que los otros —e incluso «todos los otros»— satisficieran por su parte sus propias necesidades naturales de la misma manera. De este modo, esta abstracción de las relaciones interpersonales en el ámbito de las acciones prácticas tomaba ya en Hegel la forma de la mediación de dichas relaciones por la totalidad.

Por su parte, en la efectivización de esta voluntad moral en el marco del sistema de las necesidades, esta aspiración al bienestar de todos se concretaba en la vinculación que existe, en virtud de la «forma de la universalidad» de este sistema,

entre la satisfacción de uno mismo y la de los otros. Como sabemos, de igual modo que se produce una superación de la moralidad en la eticidad, la que Theunissen denominaba como «universalidad intersubjetivo-formal» del sistema de las necesidades no era en realidad intersubjetivo-formal, sino que se encontraba fundada en la propia totalidad ética. Las relaciones intersubjetivas son abstractas porque se encuentran mediadas por una antecendencia de la totalidad que supone la exigencia de la identificación del individuo con ella. Esto mismo se ponía de manifiesto cuando la interpretación simmeliana de la «serie de valor» ética autónoma —identificada con la ética de Kant— se ponía a la luz de los resultados obtenidos en virtud de la comparación entre la interpretación de Simmel de la «serie de valor» económica y el momento del *homo economicus* en Hegel.

1.3. La antecendencia de la totalidad

De acuerdo con Simmel, la «lógica objetiva interna» (*innerlich sachliche Logik*) de la esfera económica autónoma se configura como la *autonomía del sujeto abstracto económico*, el cual, por analogía con el sujeto cognoscente del idealismo —o con el sujeto práctico kantiano, tal y como Simmel lo interpreta—, abstrae de las diferencias individuales. Pero, por otra parte, esta libertad como autonomía es indisociable de la *libertad como independencia* —de la universalidad abstracta de la persona, en los términos de Hegel— respecto de los «vínculos» previos —los cuales pasarían por su parte a «objetivarse» en cada una de sus series de valor autónomas, de acuerdo con la concepción de Simmel de la libertad como una «división interna del trabajo»—.

La libertad como autonomía no es una libertad como independencia de una manera meramente accidental, sino que lo es necesariamente, en la medida en que únicamente ha podido llegar a establecerse sobre la base de un mundo previo común o compartido cuya condición de posibilidad radica en la estructura triposicional de la intersubjetividad. La libertad del sujeto económico y la del sujeto práctico del siglo XVIII —según la interpretación que Simmel hace de la ética de Kant, pero que aquí hemos llevado un paso más allá— no es la libertad de un individuo aislado: es la libertad de un individuo que está relacionado con los otros, pero que lo está de manera abstracta. Ahora bien, el principio de estas relaciones abstractas —el principio del intercambio, en el caso de las relaciones productivas, y el del imperativo categórico, en el de las prácticas— no es un principio autosuficiente o autofundante: cada relación particular de intercambio o cada relación ética en la que un individuo se relacione con otro rigiéndose por el imperativo categórico únicamente puede establecerse porque los individuos que

así se relacionan *pertenecen de antemano a un «todos» o a una «totalidad»* que no se muestran como constituidos en la propia relación, sino que están presupuestos de antemano en ella.

Como vimos en el capítulo I, la conexión total abstracta que vincula a los productores-consumidores en el marco del «sistema de las necesidades» de Hegel —que es el ámbito de la esfera de acción económica autónoma que ha subsumido las relaciones de trabajo bajo las de intercambio— únicamente es posible sobre la base de una totalidad socio-política que los antecede. La conexión total abstracta de los productores-consumidores no se constituye en sus propias relaciones, sino que únicamente resulta modificada empíricamente por ellas. La independencia o autonomía de la esfera económica en su propio ámbito de regencia, lejos de resultar puesta en entredicho por esta antecendencia de la totalidad, resulta posibilitada por ella. Aunque Simmel intentaba por su parte concebir en la *Filosofía del dinero* el intercambio como una función que «de la mera proximidad de los individuos da lugar a su vinculación interior, es decir, a la sociedad», para justificar esta idea se veía obligado a recurrir a una serie de superposiciones equívocas cuyo desvelamiento nos permitió finalmente concluir que, también en este autor, la totalidad social antecede siempre a cada relación particular de intercambio que pueda establecerse —una relación en la que «la línea de comunicación» entre las dos partes «se sitúa en la relación que cada una de ellas, como parte interesada en el dinero, tiene con el ciclo económico que, a su vez, acepta el dinero y lo respalda mediante el cuño de su instancia más elevada»—. Finalmente, a la luz de los resultados obtenidos en virtud de la conexión objetiva establecida entre Hegel y Simmel, pudimos poner de manifiesto que también en la esfera de acción ética autónoma, que Simmel identifica con la ética de Kant, el establecimiento de cada relación intersubjetiva ética únicamente es posible porque los sujetos que así se relacionan pertenecen a un «todos» que no se ha constituido en la propia relación, sino que está presupuesto de antemano en ella.

La clave de esta —a primera vista ciertamente improbable— conexión entre la *totalidad ética* hegeliana y el «todos» implícito en el imperativo categórico radica en la *raíz común* de la que ambos dependen. *La unidad del «todos» o de la «totalidad» es constitutivamente triposicional*: se ha constituido trascendentalmente en la interacción «subjuntiva» entre los ausentes, en la medida en que la transposición en la tercera posición no sólo hace autorreflexiva la propia posición de cada cual sino asimismo —y en primer término— la propia interacción global que *une* a quienes en ella se relacionan. En virtud de su estructura triposicional, esta totalidad es una *totalidad universal, abierta a cualquier tercero posible* con el que una determinada

comunidad humana de referencia *pueda llegar a entrar en relación*. Se trata, así, de una totalidad universal que está siempre en proyecto; siempre proyectada más allá de sí misma en la dirección de la tercera posición. Este carácter abierto característico de la totalidad fundada en la estructura triposicional es el que explica que el «todos» no sea independiente de una comunidad o totalidad de individuos efectivamente relacionados —de acuerdo a unos determinados contenidos comunes o compartidos— y, al propio tiempo, incluya de antemano a cualquier tercero posible con el que todavía no se hayan establecido relaciones efectivas.

Es esta conjugación, en el marco de la totalidad triposicional, entre el «todos» de los posibles individuos *con los que se pueden llegar a establecer relaciones* y la «totalidad» de los individuos *que ya están relacionados entre sí* la que explica la (en apariencia improbable) conexión entre el todo ético hegeliano y el «todos» implícito en toda relación intersubjetiva ética regida por el imperativo categórico. Así, por una parte, la ley moral kantiana no tendría sentido si los individuos fueran individuos puramente aislados: el «todos» al que remite es un «todos» de individuos susceptibles de entrar en relaciones mutuas, las cuales habrán de regirse justamente por esa ley para no ver anulada su propia posibilidad —una posibilidad siempre relativa a un determinado contenido de la relación—. De igual manera, uno sólo puede entrar en una relación de intercambio porque pertenece de antemano a un «todos» de individuos susceptibles de relacionarse de esa manera; esto es, porque es de antemano, en expresión de Theunissen, «uno entre todos».

Pero, por otra parte, los individuos sólo pueden entrar en relaciones mutuas (prácticas o productivas) con cualquier otro tercer individuo posible *porque pertenecen ya de antemano a una determinada «totalidad»*. Desde este punto de vista, el aspecto teórico relevante de la totalidad ética hegeliana que antecede a las relaciones de intercambio no es la manera como concretamente dicha totalidad se conciba, sino el implícito reconocimiento que entraña de que, para que el «todos» siempre ya supuesto en cada relación particular de intercambio pueda tener lugar, los individuos tienen que estar ya efectivamente relacionados en una determinada comunidad. Si, a pesar de ello, los individuos pertenecientes a distintos Estados pueden entrar en relaciones de intercambio —de acuerdo con el carácter irrestricto de la «ampliación de los grupos» de Simmel—, entonces de ahí se sigue que la comunidad de pertenencia de los individuos que pertenecen al «todos» que está siempre de antemano supuesto en cada relación de intercambio sencillamente superaba (virtualmente) el ámbito estatal en que Hegel la había circunscrito. Así es como había, en efecto, de ser, dado que *toda comunidad efectiva de pertenencia (toda*

«totalidad») está por principio, en cuanto que triposicional, abierta a cualquier tercero posible, e incluye, por lo tanto, la remisión a un «todos» irrestricto.

Ahora bien, como hemos visto, esta totalidad constituida en la estructura triposicional únicamente ha podido llegar a establecerse *a través de mediaciones particulares y contingentes* —a través de los contenidos comunes o compartidos que median las relaciones— *que vinculan a los individuos entre sí* (sin sofocar por ello, a pesar de todas las representaciones distorsionantes que la recién conquistada autonomía quiera hacerse de ello, su capacidad irreductiblemente individual de innovación). La autonomía de la esfera económica de las interacciones productivas y la de la esfera ética de las interacciones prácticas *socava estos vínculos, pero mantiene la propia totalidad que sólo pudo llegar a constituirse por su mediación*. Es por ello por lo que hemos podido afirmar más arriba que la «libertad como independencia» no es un accidente de la libertad como autonomía, sino un aspecto esencial suyo, habida cuenta de que ésta únicamente ha podido llegar a establecerse sobre la base de la «dependencia» de la que reniega.

En la medida en que la «totalidad universal triposicional» constituye la *condición previa* para que pueda producirse luego la autonomía de lo económico, debe aparecer necesariamente *de alguna manera* en las construcciones teóricas de Hegel y de Simmel. Lo hace, como sabemos, en la forma de una interpretación mixtificadora que les permite proveerse de esa necesaria condición previa de la «totalidad» sin tener sin embargo que reconocerle a esa totalidad su tipo propio de universalidad —un reconocimiento que habría supuesto una relativización de la universalidad vinculada a la autonomía de lo económico—. La pertenencia del individuo a una totalidad se explica, en el caso de Hegel, en virtud del *establecimiento de la relación* entre las autoconciencias inmediatas, a partir del cual resulta «dialécticamente» la autoconciencia universal —algo que sólo es posible porque Hegel ha supuesto que los sujetos en los que comienza el proceso, a pesar de existir de manera aislada, eran ya autoconscientes—. En el caso de Simmel —dejando ahora al margen el fallido intento de atribuir la constitución de la totalidad a la propia relación de intercambio—, la condición previa de la pertenencia de los individuos a una totalidad se consigue satisfacer con la sencilla asunción, aparentemente carente de problematismo, de una obviedad; a saber, que la sociedad indiferenciada ya era una totalidad social.

Por su parte, la absolutización de la universalidad vinculada a la autonomía de lo económico se consigue llevar a efecto por medio de la interpretación del estadio anterior de una manera puramente negativa como la contrafigura de esa universalidad. Esta interpretación tautológico-negativa viene facilitada por el

propio trastrocamiento de las relaciones entre la universalidad y la individualidad que lleva consigo la universalidad «del trabajo abstracto». Así, mientras que en el caso de la universalidad triposicional las relaciones intersubjetivas de producción del mundo compartido —virtualmente universal— son relaciones personales atendidas a la individualidad, la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las de intercambio las configura como relaciones entre sujetos abstractos. Una vez establecido el punto de vista de estas relaciones del trabajo abstracto, toda relación intersubjetiva en la que el mundo resulte producido de manera interpersonal —o sea, efectivamente interindividual— deberá aparecer como una relación no-universal (no-libre), *en la que un individuo enajena a otro, junto con su acción productiva, su propia personalidad individual*. Así, tanto la concepción hegeliana de la relación entre el amo y el esclavo como la simmeliana de la subordinación personal están determinadas como relaciones en las que los sujetos *todavía no han depuesto su individualidad*. Por este mismo motivo, el paso de un estadio a otro había de depender en ambos autores *del trabajo*, habida cuenta de que es su abstracción la que hace posible la subsunción de las relaciones de producción bajo las de intercambio y, con ello, el paso de la subordinación personal a la subordinación técnica en la que la individualidad resulta abstraída —aunque sea a costa de convertir a los hombres (en palabras del Simmel crítico de la cultura) en los esclavos del proceso de producción—.

La relación o vinculación del individuo con la «totalidad» o con el «todos» sufre también, como consecuencia de la abstracción de las interacciones productivas y de las prácticas, un profundo trastrocamiento. El carácter intrínsecamente abierto al tercero de la «totalidad universal triposicional» impide que esa totalidad se hipostasie. La totalidad universal triposicional significa, para cada individuo, la posibilidad de entrar en una relación interpersonal (interindividual) con cualquier tercero posible, o sea, con cualquiera de quienes pertenecen al «todos» que trasciende las relaciones de efectiva pertenencia existentes en un determinado momento y lugar en una determinada comunidad. Pero, a su vez, de acuerdo con lo que hemos visto, esta apertura al tercero únicamente puede cursar *a través de la propagación de las efectivas relaciones de comunidad existentes en una determinada «totalidad social» de referencia* (o sea, de las relaciones mediadas por determinados contenidos, siempre contingentes, del mundo compartido) *a los individuos de cualquier otra «totalidad social» ubicada en una tercera posición*. Naturalmente, dado que esta relación de «propagación» de las relaciones es, en el contexto de la estructura triposicional, necesariamente recíproca —los unos son para los otros la tercera posición—, este proceso histórico no está

exento de dificultades, en la medida en que las mediaciones que hacen posibles las relaciones interpersonales en cada comunidad de referencia serán, habida cuenta de su carácter contingente, distintas de las de cualquier otra. Pero estas dificultades no anulan el hecho de que una verdadera relación de reciprocidad interpersonal (interindividual) únicamente puede establecerse a través de esas mediaciones, al ser incompatible con la estructura triposicional la suposición de una relación interpersonal inmediata.

Frente a esta relación entre el individuo y la totalidad universal —en la que ésta no contiene sino la posibilidad para el primero de establecer relaciones personales con cualquier tercer individuo personal posible—, la abstracción de las interacciones productivas y de las prácticas supone que el individuo deje de relacionarse personalmente (individualmente) con otros individuos y pase a hacerlo con el «todos» o con la propia «totalidad» a la que pertenece. De este modo, el otro deja de estar presente en su individualidad y pasa a convertirse bien en el medio que vehicula una vinculación con la totalidad, bien en la ocasión para hacer efectivo el compromiso con el «todos». Como consecuencia de ello, *la universalidad de la acción individual pasa a hacerse radicar en el compromiso del individuo con la «totalidad» o con el «todos» o en su propia identificación con ellos*: la acción individual es universal cuando es la que viene determinada por la «totalidad» —esto es, cuando el individuo cumple con ella su «deber ético»— o cuando coincide con la que haría en su lugar cualquier otro de quienes pertenecen a ese todos.

Por eso en la *Filosofía del derecho* de Hegel el individuo que ha sido proscrito en sus relaciones intersubjetivas debe identificarse con el todo. Visto en sentido inverso, podría decirse que para que el individuo pueda identificarse con el todo es preciso haberle quitado su propia voz, lo que se consigue arrebatándosela en el ámbito en el que podía tenerla, que es el ámbito de las acciones (productivas y de uso; o sea, prácticas) con los objetos culturales, y el de las relaciones personales con otros individuos, las cuales se encuentran siempre mediadas por el entramado que dichos objetos culturales conforman en virtud de las prácticas en las que se encuentran insertos.

Por su parte —aunque en este caso lo hayamos visto aquí únicamente *grosso modo*, al haber permanecido nuestro examen *completamente supeditado* a los elementos efectivamente presentes en la propia obra de Simmel, o a lo que la organización de dichos elementos a la luz de la conexión objetiva con Hegel nos hiciera posible establecer—, esta vinculación del individuo con la totalidad —ahora con el «todos»— se repite en el caso de la esfera de acción ética regida por el imperativo categórico. Así, la relación intersubjetiva ética que un determinado

individuo pueda en cada caso establecer con otro constituye la ocasión para que pueda hacer efectivo su compromiso con todos los otros en general. Así, como hemos visto, el «hombre entero» (la individualidad) de cada uno únicamente se excluye en la relación ética regida por el imperativo categórico porque se excluye al mismo tiempo el «hombre entero» de cada otro, al estar mediada la relación por una remisión a todos los otros.

El mundo común o compartido que, en el marco de la «totalidad universal triposicional», había mediado las relaciones interpersonales (interindividuales) se ve desplazado ahora a esta vinculación del individuo con la totalidad. Con ello, *la aparente intersubjetividad diádica* determinada por el principio del intercambio (o por el imperativo categórico) *acaba revelándose, en última instancia, como una relación o una vinculación del individuo con la totalidad*; una totalidad que puede así personificarse en la fórmula del *espíritu objetivo*.

Esta totalidad que resulta de la abstracción de las relaciones interpersonales es asimismo la que el «tercero sociológico» *representa* en las relaciones sociales, y no la totalidad universal triposicional. Por eso había de aparecer el tercero en el planteamiento sociológico como un elemento de extrañamiento frente a la relación diádica. Mientras que la tercera posición constituye la condición de posibilidad de la relación de reciprocidad interpersonal, el tercero sociológico se identifica con la totalidad social que *se interpone* en la relación diádica, separando a los individuos entre sí. De esta manera, la distinta función teórica que el tercero ostenta en el planteamiento trascendental frente al sociológico se corresponde con el distinto significado que, tal y como acabamos de ver, asume la «totalidad» en la universalidad triposicional frente a la universalidad vinculada a la autonomía de lo económico. La aporía en la que acababa desembocando el planteamiento sociológico, consistente en atribuir al tercero la responsabilidad del extrañamiento —de la mediación (la norma o la tipificación) que se interpone en la relación diádica— y, al propio tiempo, no poder evitar concebir la relación diádica como una relación que estaba ya de antemano —antes de la llegada empírica del tercero— mediada o «extrañada», se explica por la «incapacidad» que caracteriza al planteamiento sociológico, por los límites internos de su propia disciplina, para apreciar la dependencia constitutiva que la totalidad que el tercero representa tiene con respecto a la (previa) totalidad triposicional. El problema de la tercera posición no es un problema sociológico; es un problema clave de la antropología filosófica.

2. El problema de la vida a la luz de la idea de la tercera posición

Como hemos visto más arriba —en el subapartado 1.2—, la abstracción económica de las «relaciones triposicionales de producción» —las cuales habían hecho originariamente posible la «interpersonalidad» y, a través de ella, la personalidad de cada cual— da lugar a un nuevo paisaje cultural, el de los productos abstractos del trabajo abstracto, en el que habita un nuevo tipo de individuo que ya no disfruta personalmente de los objetos culturales, sino que los consume de una manera abstractamente individual —abstraída tanto de las relaciones personales, siempre mediatas, con los otros individuos como de las dimensiones universales y comunes, en cuanto que triposicionalmente constituidas, de los propios objetos culturales—.

Ahora bien, tanto Hegel como Simmel proyectan sobre esta individualidad abstracta la presunción de una continuidad material ininterrumpida —o sea, no mediada— con respecto a las formas de vida biológica anteriores al espíritu. Simmel lo hace al concebir la personalidad individual según el modelo de la vida orgánica; Hegel, por su parte, al entender que los contenidos de la voluntad individual son «naturales» e «inmediatos», así como que el cuerpo es nuestra existencia exterior inmediata y natural. Con ello, ambos autores hacen pasar por la inmediatez de la condición natural o viviente del ser humano lo que en realidad constituye un *producto* de la modificación que el «espíritu objetivo» opera sobre una condición genérico-viviente que estaba ya, antes de esa modificación, «especificada» a escala universal —tal y como puede mostrarse, como más adelante recordaremos, a partir de la idea de la tercera posición—.

Sobre la base de esta identificación entre la condición natural o viviente del ser humano y la individualidad, ambos autores entienden que la *espiritualización* de aquélla corre pareja con la *revocación* de ésta —si bien, mientras que Hegel lo hace de una manera afirmativa y consciente, Simmel lo hace por su parte de una manera profundamente ambivalente, según examine el «espíritu objetivo» como «teórico» o como «crítico» de la cultura—. Ahora bien, al propio tiempo, esta revocación —la identificación del individuo con la totalidad— acaba conduciéndolos a sostener una concepción genérico-indiferenciada de la vida o de la propia naturalidad interior, la cual se satisface homogénea e indistintamente a través de los productos de una acción corpórea asimismo homogénea e indistinta, en cuanto que carente de individualidad.

Así, en el caso de Hegel, la «superación de la moralidad en la eticidad» supone que el individuo singular llegue a subordinar su propia satisfacción a la

satisfacción de todos —aunque esa subordinación pueda llegar a conllevar, en casos límite, su propio sacrificio—. La organización estatal de la *satisfacción general* de la naturaleza humana interior a la que conduce esta superación de la moralidad en la eticidad no sólo no se encuentra reñida con el derecho abstracto, sino que lo tiene por fundamento. Así, como más adelante recordaremos, antes de la abstracción económico-técnica de las «relaciones triposicionales de producción» *la individualidad personal no era ya natural*: ha sido la subordinación del trabajo humano bajo las relaciones de intercambio —o, lo que es lo mismo, la supeditación de las acciones productivas al principio del contrato— la que ha «naturalizado» las propias «necesidades» humanas, cuya satisfacción general ha de organizarse ahora —estatalmente— de manera racional.

Las diferencias personales ya habían dejado de existir en el ámbito de la producción y del consumo, en la medida en que el individuo había devenido ya, tanto en sus acciones productivas como en las prácticas, homogéneo con cualquier otro. Sin embargo, la individualidad todavía no era por ello un mero accidente: la naturaleza interior que existe en cada individuo únicamente se incorpora a una *naturaleza general* cuando éste se subordina a la totalidad. Esta misma naturaleza general vuelve a aparecer, bajo la forma de una *vida indiferenciada y unitaria*, en el vitalismo irracionalista que Simmel acaba desarrollando al final de su vida. De este modo, la máxima racionalidad —en realidad, la máxima organización institucional de la eficacia— acaba dándose la mano con la irracionalidad de una corriente vital indeterminable —en la medida en que la vida es lo contrario de la forma y rechaza, por tanto, toda definición—.

La vida que según Simmel crea las formas ideales —la vida que pone ante sí su otro y que luego debe socavarlo para no ver limitada su capacidad inagotable de creación— es esta vida general, indiferenciada y unitaria. Por ello la «filosofía de la vida» de Simmel es una filosofía de la vida en las condiciones de la cultura como espíritu objetivo. Lo mismo ocurría con su concepción «organísmica» de la personalidad individual: también ella constituye un resultado de la abstracción económico-técnica de las «relaciones interpersonales triposicionales», en la medida en que esta abstracción derriba el «puente» intersubjetivo —o interpersonal— que conduce de la individualidad a la totalidad universal triposicional. Por ello, a pesar de que su filosofía se encuentra vertebrada por el problema de la relación entre la vida y la cultura o entre la vida y el «espíritu objetivo», Simmel jamás desembocó en un planteamiento antropológico-filosófico: al fin y al cabo, la vida era ya humana desde mucho antes de haber devenido, en la situación cultural contemporánea, «general, indiferenciada y unitaria». En el caso de Hegel ocurre

algo muy similar: la naturalidad interior humana no supone en realidad continuidad material alguna con el animal, sino que constituye el producto o la consecuencia de la subsunción de las relaciones de trabajo bajo las de intercambio.

Ciertamente, partiendo de la concepción de la condición natural o viviente del ser humano aneja al concepto de espíritu objetivo resultaba completamente imposible sostener una perspectiva evolucionista que estuviera en condiciones de conjugar la génesis vital del ser humano con su irreductible universalidad: no sólo se trata, en efecto, de que el concepto de espíritu objetivo no suministre un *criterio lógico* adecuado para una antropogénesis evolucionista sino, asimismo, de que la concepción de la condición natural o viviente del ser humano aneja a dicho concepto no puede suministrar una concepción de la vida que permita conjugar dicho criterio lógico con su *génesis vital*.

De este modo, el problema radica *tanto* en el principio de la universalidad que se busca componer con nuestra condición genérico-viviente o genérico-natural *como* en el modo como, a partir de ese principio, se concibe esta condición. El principio de la universalidad vinculado al trabajo abstracto —que conduce a entender que la acción del ser humano es universal cuando éste se identifica con la totalidad— «desespiritualiza» nuestra condición genérico-natural, pero no para retrotraerla al estadio anterior del animal, sino para convertirla, en expresión que Simmel toma de Hegel, en «lo otro de la forma»; en lo otro, por tanto, del espíritu objetivo. Así, tampoco en el caso de Hegel llega la naturalidad a espiritualizarse: la individualidad se ve ciertamente revocada en la identificación del individuo con la totalidad, pero su naturalidad no se espiritualiza, sino que simplemente se incorpora a la «naturalidad general» que aparece desde el punto de vista de la totalidad. El vitalismo irracionalista que Simmel desarrolla al final de su vida está por ello, a pesar de su precaria elaboración teórica —o precisamente por ella, esto es, precisamente porque «la vida, por ser lo contrario de la forma, no puede liberarse de cierta imprecisión, de cierta falta de claridad lógica»— enteramente lleno de sentido.

Esta quiebra entre nuestra condición natural o viviente y nuestra condición espiritual —el hecho de que la primera nunca llegue a «espiritualizarse»— es la que tanto Hegel como Simmel proyectan luego en el «comienzo». Simmel lo hacía al suponer que la vida crea, en función de sus propias necesidades teleológicas, las formas ideales (espirituales) a las que sin embargo mantiene inicialmente sometidas hasta que logran independizarse frente a ella. Hegel, por su parte, al partir en su «ficción antropogénica» de un sujeto individual —la conciencia que luego deviene autoconciencia— que es abstractamente libre o universal —no-

natural— precisamente en la medida en que niega su propia naturalidad individual, a la que tiene inicialmente como un objeto exterior. Gracias a este comienzo se garantizará, a través de la lucha y de la relación de esclavitud, que las autoconciencias se reconozcan mutuamente a través de su identificación con la totalidad y que supediten su propia «naturalidad interior» a la naturalidad general.

De este modo, mientras que —como luego recordaremos— la antropología filosófica de la tercera posición no necesita ayudar a la vida desde fuera para que ésta devenga universal —ya que lo que justamente sostiene es que es la vida misma la que ha llegado a «ayudarse» desde un afuera radicalmente inmanente a la naturaleza—, Hegel y Simmel tienen que inocular el espíritu en un presunto comienzo para poder mostrarlo luego como devenido a partir de él, sin poder sin embargo llegar a justificar este procedimiento; Simmel, porque lo único que hace es limitarse a decir que es así —o sea, que la vida, porque sí, en un determinado momento, crea formas ideales, aunque inicialmente éstas no rijan por sí mismas, sino que permanezcan supeditadas a las necesidades teleológicas de aquélla—; Hegel, por su parte, por las dificultades teóricas que conlleva, en el marco de la filosofía del espíritu subjetivo, el *hiato temporal* —trátese de un tiempo real o de un extraño tiempo mítico— entre la no-naturalidad de las autoconciencias del comienzo y las relaciones universales que ellas establecen como resultado del proceso del reconocimiento.

Así, como vimos en su momento, para poder justificar la no-naturalidad de los sujetos individuales en los que comienza el proceso antropogénico de la lucha, Hegel introduce este proceso —el «fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados»— en el marco del desarrollo de las determinaciones del concepto del espíritu subjetivo, lo que le permite partir de la característica subjetiva que justamente necesita. Pero las determinaciones del concepto del espíritu subjetivo sólo tienen existencia como momentos en los estadios superiores de desarrollo —pues sólo así se explica el hecho de que «en una determinación inferior, más abstracta, se muestr[e] ya lo superior empíricamente presente»—. Sin embargo, la lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor *es una existencia fenoménica que se ha dejado efectivamente atrás*. En esta medida, las autoconciencias inmediatas en las que comienza el proceso *sí debían tener existencia con carácter previo al establecimiento de relaciones universales*. Empero, la autoconciencia inmediata ha resultado a partir de la *conciencia*, y ésta por su parte a partir del *alma*, de acuerdo a un desarrollo lógico, y no de acuerdo a la «representación torpe» de una «producción externa y efectivamente real».

Ahora bien, la existencia efectiva de las autoconciencias inmediatas *antes* del establecimiento de relaciones universales, a la vez que genera dificultades insalvables en el marco de la propia filosofía del espíritu subjetivo, convierte la ficción antropogénica hegeliana en incompatible con el evolucionismo (entiéndase bien: con un evolucionismo que estuviera en condiciones de conjugar la génesis vital del ser humano con su especificidad). El problema radica igualmente el hiato temporal que va desde el comienzo de la lucha hasta el establecimiento de la relación universal entre las autoconciencias. Este hiato supone que la no-naturalidad de las autoconciencias inmediatas se encuentra fundada en unas relaciones universales que sin embargo ellas *todavía* han de establecer. Frente a ello, en el caso de la idea de la tercera posición, es el propio establecimiento de relaciones universales el que convierte a los sujetos individuales que logran establecerlas en sujetos «no-naturales», lo que resulta compatible con la particular perspectiva evolucionista que puede sostenerse a partir de la concepción del ser viviente como aquel que se pone por él mismo en la distancia —concepción que permite defender la anterioridad del acto respecto de la potencia—.

En todo caso, en este trabajo no hemos apoyado la mayor sostenibilidad de la idea de la tercera posición frente a la ficción antropogénica de Hegel y frente a la concepción simmeliana de que «la vida crea las formas» en el hecho de que aquella idea no dé la espalda al evolucionismo moderno. Es evidente que la antropología filosófica que aquí hemos defendido se ha visto animada por la necesidad de corresponder a lo que consideramos que es una exigencia de nuestro tiempo; la de defender la singularidad del ser humano frente a los embates del reduccionismo evolucionista sin recurrir para ello a la inyección de una trascendencia. Probablemente, Hegel mismo se habría visto obligado a ser mucho más serio de lo que lo fue con el problema de la evolución si las teorías de su época se hubieran parecido más a los conocimientos biológicos, paleoantropológicos y arqueológicos de los que hoy en día disponemos. Sin embargo, la idea de que es la propia vida la que, sin la necesidad de una asistencia externa que le hubiera llegado de fuera de la naturaleza, ha devenido espiritual, no sólo no es ni puede ser un descubrimiento científico, sino que, evidentemente, tampoco puede ser asumida *a priori* como cierta sobre la base un descubrimiento de este tipo. De este modo, la sostenibilidad de la biología filosófica y de la antropología filosófica que aquí hemos defendido depende exclusivamente de su propia construcción y resulta por entero conceptualmente independiente del evolucionismo como «doctrina científica» —sin perjuicio de su confluencia o sintonía con una concepción de la evolución en particular, además de una muy particular; la de James M. Baldwin—.

A su vez, la propia sostenibilidad de la construcción teórica de esta biología filosófica y de esta antropología filosófica debe medirse crítico-dialécticamente frente a construcciones alternativas, y así lo hemos hecho en el contexto de este trabajo con la idea de Simmel de que la vida crea las formas y con la «ficción antropogénica» hegeliana. Por ello, cuando decimos que esta ficción es incompatible con el evolucionismo, no la estamos midiendo con un descubrimiento científico —como si Darwin hubiera podido «refutar» a Hegel— sino con la biología filosófica y la antropología filosófica que aquí hemos defendido, las cuales respaldan ciertamente una perspectiva evolucionista, pero de una manera estrictamente filosófica.

Ahora bien, del mismo modo que ocurre con el principio de la universalidad vinculado al trabajo abstracto —que conduce a cifrar la universalidad del individuo en su identificación con el interés del todo— y la «naturalidad general» o vida genérico-indiferenciada que resulta de ello, así también en el caso de la idea de la tercera posición existe una *relación de ajuste o concordancia* entre la propia estructura triposicional —en este caso, en cuanto que criterio lógico-trascendental de la universalidad humana— y la concepción de la vida que se le adecúa.

En efecto, por una parte, cifrar la condición trascendental de posibilidad de la apertura universal a la realidad en la estructura triposicional de las interacciones supone reconocer, al propio tiempo, el *carácter no contingente de la genericidad viviente del ser humano*. El sujeto individual capaz de abrirse a la totalidad de la realidad tiene que ser por necesidad un sujeto viviente porque esa apertura únicamente es posible cuando la acción individual se inserta en una interacción triposicional, y la «acción individual» es, por definición, la acción de un ser viviente. Por este motivo, la idea antropológico-filosófica de la tercera posición requirió de una previa biología filosófica que estuviera en condiciones de fundar, en primer lugar, la irreductibilidad de la acción orgánica a los movimientos propios de los cuerpos inertes y de dar cuenta, en segundo lugar, del carácter específico de la acción orgánica propiamente individual —que es, como sabemos, la acción zoológica—.

La especificidad de los seres vivientes frente a las cosas inertes radica, precisamente, en el hecho de que sólo ellos «actúan», lo que los convierte en «protosujetos protoindividuales», en el caso de las plantas, y ya propiamente sujetos individuales, en el de los animales. Recordemos, en efecto, que el *cuerpo actuante* es específicamente aquel que se pone por él mismo en la distancia; esto es, aquel que se abre camino en su medio salvando las distancias que lo separan de aquellas zonas del medio que de esa manera él mismo pone como distantes respecto de él. Esta apertura de distancias en el medio significa, al propio tiempo,

frente a la unilateralidad de la trayectoria que sigue un móvil inerte, que existen distintas rutas posibles para recorrerlas. Pero dichas rutas posibles únicamente pueden existir como tales *para un cuerpo orgánico* que sea capaz de variar, correspondientemente, las propias relaciones existentes entre sus propias partes orgánicas, siempre de acuerdo al fin concreto de su acción —a la distancia concreta que se busca salvar y a la ruta concreta por la que se intenta hacerlo—. Como vimos, el propio cuerpo orgánico puede concebirse como la *potencia* —en sentido aristotélico— para el *acto* que el ser vivo realiza en su medio, el cual en cada caso *dispone* a la propia potencia de la manera que justamente necesita para el cumplimiento de sus fines concretos —los cuales en última instancia se supeditan al propio fin final del mantenimiento de la vida, esto es, de la capacidad de seguir abriendo distancias para seguir habitando efectivamente en la distancia—.

La acción de apertura de distancias es, al propio tiempo, una acción de oposición al medio, en la medida en que las distancias únicamente pueden ser abiertas haciendo frente a la de otro modo unilateral imposición de las relaciones por contacto —esto es, abriéndose paso activamente a través de ellas—. Esta oposición al medio puede partir únicamente de las partes orgánicas, como en las plantas, o del cuerpo como un todo, como ocurre con los animales. En virtud de su oposición al medio como un todo, el ser vivo zoológico deviene a la vez un *sujeto* y un *individuo*: deviene sujeto en la medida en que, al actuar como un todo en su medio, los aspectos del medio que así pone como distantes respecto de su cuerpo *se le* hacen objeto *a él* —a la vez que vivencia su propio cuerpo—; y deviene individuo en la medida en que esa acción subjetual parte del cuerpo como un todo.

De este modo, la «acción individual» que luego habrá de insertarse en la estructura triposicional —haciendo así posible la apertura universal a la realidad para un cuerpo que *forma parte* de esa misma realidad— es, *por definición*, la acción de un sujeto orgánico específicamente zoológico. Es esta acción individual la que, «para el observador desde fuera» —esto es, para nosotros los seres vivos triposicionales— se encuentra caracterizada por su limitación a un aquí-ahora que se dilata de manera indefinida. Así, el animal es capaz de anticipar en su medio abstracto-sensible, en virtud de su imaginación sensible, sus posibilidades de acción, pero no puede abstraer —en virtud de una abstracción que sería por ello «no-sensible»— la Gestalt de cada cosa de las posibilidades-de-acción-con-ella que le están efectivamente dadas en su campo de acción-percepción; puede utilizar positivamente las cosas que le están positivamente dadas, pero su acción jamás se ve interrumpida por el hueco o por la ausencia de *un algo* que le estuviera dado *como negativo*. Por ello, si bien puede combinar las cosas que le están positivamente

dadas, no puede componerlas en su imaginación sólo sensible de acuerdo a sus «esquemas no-sensibles».

Ahora bien, frente a un autor como Helmuth Plessner, para quien la superación de esta limitación al aquí-ahora del individuo zoológico se produce con su inserción en el «vacío Uno» del «todo espacio-temporal [físico-matemático (N.S.G.P.)] de las direcciones relativas», en este trabajo hemos podido llegar a sostener, gracias a que no perdimos en ningún momento el hilo rojo de la acción corpórea, que dicha superación se produce cuando el sujeto individual llega a establecer una *interacción* con otros sujetos *que se sostiene en su recíproca ausencia*.

De este modo, no sólo ocurre que la estructura triposicional convierte en necesaria la genericidad viviente del ser humano, sino que, al propio tiempo, *e inversamente*, esta misma estructura está contenida como una posibilidad en la vida zoológica, en razón de las relaciones existentes entre la acción corpórea individual y el espacio y el tiempo vivenciales en los que dicha acción tiene lugar. Este espacio y este tiempo, en cuanto que vivenciales, contienen en efecto la posibilidad de que el ser vivo zoológico llegue a verse desde fuera, posibilidad que sin embargo sólo puede realizarse cuando ese afuera deviene el lugar de un tercer individuo con el que se establece una interacción que se sostiene en su recíproca ausencia. En el mismo sentido, una vez establecida la estructura triposicional, no es posible ya ninguna complicación ulterior —ningún «cuarto tipo de distancia»— para el espacio y el tiempo en cuanto que vivenciales, no ya sólo porque un «afuera del afuera» seguiría siendo una tercera posición, sino, ante todo, porque con el punto de vista del afuera se ha alcanzado el punto de vista de la totalidad.

De este modo, la idea de la tercera posición y la concepción de la vida como «acción de apertura de distancias» se «piden» mutuamente; como también lo hacían, a su manera, el espíritu objetivo y la naturalidad general o la vida genérico-indiferenciada. Sin embargo, mientras que las relaciones entre el espíritu objetivo y esta naturalidad humana no lograban conciliarse con su haber-llegado-a-ser en este mundo —en vista del carácter fallido de las ficciones del «comienzo» de Hegel y de Simmel—, la concepción de la vida como «acción de apertura de distancias» y la idea de la tercera posición evitan el problema del hiato entre el «comienzo» y el «principio», a la vez que respaldan, de una manera estrictamente filosófica, una perspectiva evolucionista.

Ahora bien, el análisis del «problema de la vida a la luz de la idea de la tercera posición» no estará completo hasta que no hayamos recordado el modo como, frente a la revocación de la individualidad que tiene lugar en las condiciones de la cultura como espíritu objetivo —y que acaba conllevando la incorporación de

la individualidad, concebida como puramente natural, en una «naturalidad general»—, la totalidad universal triposicional, lejos de revocar la individualidad, la constituye como una individualidad específicamente personal.

En efecto, en el marco de la estructura triposicional, es la propia individualidad la que se ve espiritualizada a través de sus acciones universales, sin verse sin embargo por ello revocada. Estas acciones especifican la individualidad genérica fisiológica y nerviosa a escala universal *en virtud de la «disposición» de la potencia por el acto*. De este modo, la individualidad personal *se va haciendo* a través de sus acciones con las cosas del mundo compartido y de sus relaciones, siempre mediatas, con otros individuos, sobre la base de la individualidad que ha ido resultando de las acciones anteriores, así como también de la individualidad fisiológica y nerviosa «gratuitamente recibida» que constituye su condición genérica.

Al propio tiempo, en virtud de la posición autorreflexiva que se ha alcanzado por la mediación de la tercera posición, *la individualidad que se va haciendo se va asimismo conociendo* a través de su significatividad relacional con las cosas del mundo compartido y con otros individuos —en el bien entendido de que, en este segundo caso, esta significatividad relacional no sólo atañe a los roles que esos otros individuos desempeñan, sino también a su propia individualidad (lo que en todo caso no significa, como vimos, que el individuo no sepa de sí y del otro como un individuo *por sí*). En todo caso, esta individualidad, que es así una individualidad biográfica, únicamente resulta posible en virtud del nuevo tipo de temporalidad, irreductible a la temporalidad zoológica, hecho posible por la mediación del aquí-ahora por el afuera de la tercera posición. Como recordaremos, es esta mediación la que introduce la dimensión de la *espera* de los posibles resultados de las acciones del sujeto ausente y exige asimismo la *conservación* de los resultados de las propias acciones en función de su composibilidad con aquéllos, *interrumpiendo* así la continuidad de la acción zoológica y haciendo con ello posible esa *meditación pausada* respecto de las exigencias inmediatas de la práctica vital sin la cual la individualidad biográfica no podría tener lugar.

En todo caso, para comprender adecuadamente esta espiritualización de la individualidad genérico-viviente que tiene lugar —sobre la base de la anterioridad del acto respecto de la potencia— en virtud de las dimensiones universales que las acciones individuales asumen en el marco de la estructura triposicional, resulta preciso despejar un posible malentendido. En efecto, no se trata de que en el resto de los seres vivos las acciones del sujeto (o protosujeto) actuante sirvieran a la vida orgánica, mientras que en los seres vivos personales sea inversamente la vida

orgánica la que se supedita a unas acciones que han devenido universales, pues en el caso de los seres vivos no-personales *la acción ya era anterior a la potencia*. Así, la acción de apertura de distancias característica de los seres vivientes resultaba irreductible tanto a las relaciones por contacto —tanto del medio como del propio cuerpo— como al propio cuerpo orgánico en cuanto que potencia. De hecho, de acuerdo con la deducción de la organicidad a partir de la idea de la distancia, el cuerpo debía ser orgánico porque sólo un cuerpo semejante podía estar en condiciones de abrir distancias —de una forma por lo mismo variante o innovadora— en su medio entorno. Este cuerpo orgánico, en cuanto que potencia, era en cada caso *dispuesto* por el *cuerpo actuante* de una determinada manera. Ahora bien, si bien es cierto que la salvación de una distancia tenía lugar con la incorporación de los cuerpos que así dejaban de encontrarse distantes, lo cual era necesario para el mantenimiento del propio cuerpo orgánico, el fin final no se identificaba sin más con el cuerpo orgánico, sino que lo hacía con éste *en cuanto que actuante*: la vida como *entelécheia* no es el cuerpo orgánico, *sino su acción*. Así, el cuerpo actuante que salvaba una distancia lo hacía *para poder seguir habitando en la distancia* —para lo cual debía mantener su propio cuerpo en cuanto que cuerpo orgánico—.

Así pues, no se trata de que el resto de los seres vivos «actúen para poder comer» —en función de su «teleología vital»— y nosotros «comamos para poder actuar» siguiendo la lógica objetiva interna de las diversas series de valor que resultan del proceso de diferenciación cultural. Esta interpretación, que es *grosso modo* la que Simmel nos ofrecía en el segundo capítulo de *Intuición de la vida*, depende no sólo de la autonomía que caracteriza a esas series de valor (al menos, por lo que aquí podemos afirmar, a la económica y a la ética) sino también, y acaso más fundamentalmente, de la completa ausencia de una consideración seria de la vida biológica. La acción del resto de los seres vivos tiene lugar, exactamente igual que la nuestra, por mor de sí misma. La acción es su propio fin. La diferencia radica, por tanto, exclusivamente en la estructura que asume nuestra acción frente a las acciones del resto de los seres vivos. Así, mientras que los seres vivos vegetativos y los sensomotores salvan sus «distancias vegetativas» y «sensomotoras» con el fin de seguir salvándolas, *nosotros los seres vivos personales «salvamos» el tercer tipo de distancia, la «distancia triposicional» o la «distancia del afuera»*, ésa que nos permite entablar relaciones personales con los otros y conocernos a nosotros mismos, así como proyectarnos siempre más allá de nuestra circunstancia histórica en la dirección de la tercera posición, *con el fin de seguir salvándola*; y, por tanto, de seguir entablando relaciones personales con los otros, de

seguir conociéndonos a nosotros mismos y de seguir proyectándonos en la dirección de la tercera posición, todo lo cual resulta posibilitado por las mediaciones existentes en el mundo compartido.

El sujeto corpóreo cuya acción individual se inserta en la estructura triposicional deviene por ello, en su propia potencia corporal individual, espiritual a la par que personal, pues la condición espiritual de cada ser humano individual —así como de cualquier otro ser vivo triposicional que pudiera acaso existir en una tercera posición— resulta indisociable de su condición personal, en cuanto que ambas se encuentran radicadas en la tercera posición. Así, mientras que «persona» se refiere a cada una de las tres posiciones personales y, por ende, a la condición personal *de cada sujeto individual*, «espíritu» lo hace, por su parte, *a la propia unidad del «todos» irrestricto* —trascendentalmente posibilitado por la tercera posición— *al que toda persona pertenece* —si bien se trata de una unidad que, como sabemos, precisamente en razón del momento incancelable de la apertura a la tercera posición, no puede hipostasiarse—. De este modo, mientras que la persona es siempre en cada caso una persona individual, el espíritu remite a la unidad de todos en la totalidad universal triposicional.

Esta relación entre la «persona» y el «espíritu» constituye otra formulación de la no-coincidencia, en el marco de la estructura triposicional, entre la acción individual (de cada persona) y la acción trascendental global (del «espíritu»), en la cual se fundaba, como tuvimos ocasión de recordar ya en el apartado anterior, tanto la irrevocabilidad de la individualidad como el carácter abierto de la totalidad. El individuo deviene espiritual en virtud de su pertenencia a la totalidad universal triposicional, pero no se convierte en el factótum de una totalidad hipostasiada. La acción universal del ser vivo triposicional se sustancia en las relaciones personales con quienes pertenecen a ella, en la propagación de dichas relaciones personales a través de cualesquiera terceras posiciones posibles y en el cuidado de las mediaciones del mundo compartido a través de las cuales dichas relaciones tienen lugar. Pero tampoco estas mediaciones se hipostasian: los individuos, aunque se encuentran históricamente circunscritos y actúan siempre a partir del fondo de lo heredado, permanecen como una fuente irreductible de innovación, la cual se une al carácter asimismo históricamente circunscrito y contingente de las (posibles) mediaciones culturales existentes en la tercera posición para impedir la determinación *a priori* de lo mejor. La apertura constitutiva de la sociedad humana a la tercera posición impone una tarea infinita cuya solución, siempre provisional —siempre históricamente circunstanciada—, únicamente puede anticiparse en subjuntivo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bibliografía citada

- ALZNAUER, M., «Rival Versions of Objective Spirit», *Hegel Bulletin*, 37/2 (2016), pp. 209-231.
- ANGELL, J. R., «The Province of functional Psychology», *Psychological Review*, 14 (1907), pp. 61-91.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, introd. y trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 2000.
- *Acerca del alma*, introd. y trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- BALDWIN, J. M., «A New Factor in Evolution», *The American Naturalist*, 30 (1896), pp. 441-451 y 536-553.
- «Imitation: A Chapter in the Natural History of Consciousness», *Mind*, 3/9 (1894) pp. 26-55.
- *Mental Development in the Child and the Race. Methods and Processes*, Nueva York, Macmillan, 1906 (3ª edición).
- BALLARI S. & LORENZO, G., «Specters of Marx: A Review of *Adam's Tongue* by Derek Bickerton», *Biolinguistics*, 4/1 (2010), pp. 116-127.
- BEDORF, T., *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München, Wilhelm Fink, 2003.
- «Der Dritte als Scharnierfigur. Die Funktion des Dritten in sozialphilosophischer und ethischer Perspektive», en E. Eßlinger, T. Schlechtriemen, D. Schweitzer & A. Zon (eds.), *Die Figur des Dritten. Ein Kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 125-136.
- BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI, 1997.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (1967), *La construcción social de la realidad*, trad. S. Zuleta, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2011.
- BICKERTON, D., «Language evolution: A brief guide for linguists», *Lingua*, 117 (2007), pp. 510-526.
- (2009), *Adam's Tongue. How Humans Made Language, How Language Made Humans*, New York, Hill and Wang, 2010.
- BILBAO, A., «El dinero y la libertad moderna», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 89 (2000), pp. 119-139.
- BOLLNOW, O. F., *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. O. F. B. Schriften Band IV*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- BRUNSWIK, E. (1950), *El marco conceptual de la psicología*, trad. e introd. J. B. Fuentes, Madrid, Debate, 1989.
- BUENO, G., «Idea de Mesa», Tesela nº 35. Archivo de vídeo. URL: <http://www.fgbueno.es/med/tes/t035.htm>. Oviedo, 20 de abril de 2010.
- BÜHLER, K. (1965), *Teoría del lenguaje*, trad. J. Marías, Madrid, Alianza, 1985.

- CALVO, T., «Introducción», en Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.
- CAVALLI, A., «Politische Ökonomie und Werttheorie in der Philosophie des Geldes», en J. Kintzelé & P. Schneider (eds.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M., Hain, 1993, pp. 156-174.
- DAHME, H-J., «Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber», en O. Rammstedt (ed.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 222-274.
- DARWIN, C., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London, John Murray, 1859 / *El origen de las especies*, Madrid, Espasa-Calpe, 2010.
- DE BOER, K., «Kampf oder Anerkennung? Einige kritische Überlegungen zu Honneths Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie», trad. D. Quadflieg, en A. Hetzel, D. Quadflieg & H. Salaverría (eds.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden, Nomos, pp. 161-177.
- DEWEY, J., «The Reflex Arc Concept in Psychology», *Psychological Review*, 3 (1896), pp. 357-370.
- DE ZAN, J., «La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral», *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, 8/16 (2007), pp. 45-67.
- DILTHEY, W. (1883), *Introducción a las ciencias del espíritu. Obras de Wilhelm Dilthey I*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- (1890), «Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior», en *Psicología y teoría del conocimiento. Obras de Wilhelm Dilthey VI*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 131-174.
- *El mundo histórico. Obras de Wilhelm Dilthey VII*, trad., pról. y notas E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- «La filosofía y el enigma de la vida», en *Teoría de la concepción del mundo. Obras de Wilhelm Dilthey VIII*, trad. y pról. E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. e introd. A. Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000.
- DOBZHANSKY, T., AYALA F. J., STEBBIN, G. L. & VALENTINE, J. W. (eds.): *Evolución*, Barcelona, Omega, 1980.
- DRIESCH, H. (1907-1908), *Philosophie des Organischen*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 2009.
- DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1988.
- «Indigencia de la necesidad. Sobre el “sistema de las necesidades” en Hegel», en C. La Rocca (ed.), *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán, 1987.
- EBRECHT, A., *Das individuelle Ganze: Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart, Metzler, 1992.

- ESPOSITO, R. (2007), *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Molinari, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2009.
- FERNÁNDEZ-CEPEDAL, J. M. (2000), *Los filósofos presocráticos* (Curso inacabado), URL: <http://www.filosofia.org/cur/pre/>. Accedido 15 de septiembre de 2016.
- FERNÁNDEZ, T. R., «Sobre la historia natural del sujeto y su lugar en una Historia de la Ciencia. A propósito de Robert J. Richards y el Romanticismo de Darwin», *Estudios de Psicología*, 26/1 (2005), pp. 67-104.
- FERNÁNDEZ, T. R., LOY, I. & SÁNCHEZ, J. C., «El funcionalismo en perspectiva», *Revista de Historia de la Psicología*, 13/2-3 (1992), pp. 197-206.
- FERNÁNDEZ, T. R. & SÁNCHEZ, J. C., «Sobre el supuesto mecanicismo de la “selección natural”: Darwin visto desde Kant», *Revista de Historia de la Psicología*, 11/1-2 (1990), pp. 17-46.
- «Evolución y conducta: una propuesta metodológica», *Revista de Historia de la Psicología*, 11/3-4 (1990), pp. 505-516.
- FISCHER, J., «Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2 (2000), pp. 266-288.
- «Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität», en W. Eßbach (ed.), *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg, Ergon, 2000, pp. 103-136.
- «Der Dritte/Tertiarität. Zu einer Theorieinnovation in den Kultur- und Sozialwissenschaften», en H-P. Krüger & G. Lindemann (eds.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 146-163.
- «Tertiarität/Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin», en T. Bedorf, J. Fischer & G. Lindemann (eds.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, Wilhelm Fink, 2010, pp. 131-159.
- FREUND, J., «Der Dritte in Simmels Soziologie», en H. Böhlinger & K. Gründer (eds.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 90-101.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, M., «Georg Simmel», *Kant-Studien*, 24 (1920), pp. 1-51.
- FUENTES, J. B., «¿Funciona, de hecho, la psicología empírica como una fenomenología del comportamiento?», introducción a E. Brunswik, *El marco conceptual de la psicología*, Madrid, Debate, 1989, pp. 7-73.
- «Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento», *Estudios de psicología*, 24/1 (2003), pp. 33-90.
- «Curso de Doctorado del año académico 2006-2007» (Transcripción inédita), Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.
- *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*, Madrid, Encuentro, 2009.
- «La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida», *Psychologia Latina*, 1/1 (2010), pp. 27-69.

- (2012), «Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias», Madrid, E-Prints Complutense. URL: <http://eprints.ucm.es/16571/>. Última modificación 15 de septiembre de 2015.
- (2013), «Proyecto Docente de las asignaturas de Antropología filosófica I y II», Madrid, E-Prints Complutense. URL: <http://eprints.ucm.es/17643/>. Última modificación 15 de septiembre de 2015.
- (2013), «Entrevista: Política, Metapolítica y Modernidad. El caso de España. Con una adenda sobre la idea de Ortega de la “crisis del hombre europeo”», Madrid, E-Prints Complutense. URL: <http://eprints.ucm.es/23436/>. Última modificación 15 de julio de 2015.
- «La idea filosófico-antropológica de comunidad universal». Archivo de audio. URL: http://www.ivoox.com/7-juan-bautista-fuentes-la-idea-filosofico-antropologica-de-audios-mp3_rf_11578884_1.html. 18 de mayo de 2016.
- FUENTES, J. B. & MUÑOZ, F., «Antropología e Historia. Elementos para una crítica de la modernidad», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 64/239 (2008), pp. 27-52.
- GARCÍA PÉREZ, N. S., «El ‘hombre entero’ de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria», *Ágora. Papeles de filosofía*, 31/1 (2012), pp. 61-83.
- «La espacialidad del ser humano: acerca de la apertura de los lugares», en S. París & I. Comins (eds.), *La interculturalidad en diálogo: estudios filosóficos*, Sevilla, Estudios Thémata, 2016, pp. 27-37.
- «La tercera persona: una propuesta antropológico-filosófica delimitada frente al planteamiento sociológico», *Revista de Filosofía*, 41/1 (2016), pp. 55-77.
- GEHLEN, A., *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940.
- *Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn, Athenäum, 1956.
- GERNER, W., *Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003.
- GÖBEL, A., «Dritter Sein. Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns ‘Emergenzfunktion des Dritten’», *Zeitschrift für Soziologie*, 40/2 (2011), pp. 142-155.
- GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios a un texto implícito*, pról. F. Volpi, Girona, Atalanta, 2009.
- GOOS, O., *Zur Reproduktion der Philosophie G. W. F. Hegels bei Georg Simmel und Emile Durkheim. Studien zu den Begriffen Kultur und Gesellschaft* (Tesis Doctoral), Heidelberg, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2004. URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/6757/>. Accedido 1 de septiembre de 2016.
- GORSEN, P., *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms: Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn, Bouvier, 1966.

- GREENE, M., «El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmuth Plessner», *Convivium*, 22 (1966), pp. 39-61.
- HABERMAS, J. (1968), *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez, J. F. Ivars & L. M. Santos, rev. J. V. Beneyto, Madrid, Taurus, 1989.
- HARTMANN, N. (1933), *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, trad. M. Dalmasso & M. A. Mailluquet, rev. R. Maliandi, Buenos Aires, Leviatán, 2007.
- HEGEL, G. W. F. (1821), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. y pról. J. L. Vermal, Buenos Aires/Barcelona, Edhasa, 1999 / *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. G. W. F. Hegel Werke 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.
- (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cast., introd. y notas R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999 / *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. G. W. F. Hegel Werke 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. G. W. F. Hegel Werke 10, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 308.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.
- HOCKETT, C. F. (1960), «The Origin of Speech», en W. S-Y. Wang (ed.), *Human Communication: Language and Its Psychobiological Bases*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982, pp. 4-12.
- HONNETH, A., (1992), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. M. Ballester, rev. G. Vilar, Barcelona, Crítica. Grijalbo Mondadori, 1997.
- *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001.
- *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. G. Calderón, Buenos Aires, Katz, 2007.
- HÖSLE, V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1988.
- HUME, D. (1748), *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad., pról. y notas J. de Salas, Madrid, Alianza, 2001.
- ILTING, K.-H., «La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel», en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 67-92.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1925), *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. A. García Castro, pról. C. Rol, Barcelona, Gedisa, 2007.
- KERVÉGAN, J-F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, trad. A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2007.
- KOFFKA, K. (1935), *Principios de psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1953.

- KÖHLER, W. (1921), *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, trad. e introd. J. C. Gómez, Madrid, Debate, 1989.
- KÖHNKE, K. C., *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996.
- «Einleitung», en M. Lazarus, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, ed., introd. y notas K. C. Köhnke, Hamburg, Felix Meiner, 2003, pp. XIX-XLII.
- KOSCHORKE, A., «Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften», en E. Eßlinger, T. Schlechtriemen, D. Schweitzer & A. Zons (eds.), *Die Figur des Dritten. Ein Kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 9-34.
- LALAND, K. N., KENDAL J. R. & BROWN G. R., «The Niche Construction Perspective: Implications for Evolution and Human Behaviour», *Journal of Evolutionary Psychology*, 5/1-4 (2007), pp. 51-66.
- LAMARCK J. B., *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Paris, Dentu, 1809/*Filosofía zoológica*, Barcelona, Alta Fulla, 1986.
- LAZARUS, M., *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, ed., introd. y notas K. C. Köhnke, Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- LESSING, H-U., «Dilthey y la hermenéutica», epílogo a W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000, pp. 223-247.
- LINDEMANN, G., *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München, Fink, 2002.
- «Die dritte Person — das konstitutive Minimum der Sozialtheorie», en H. P. Krüger & G. Lindemann (eds.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 125-145.
- «Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten», *Zeitschrift für Soziologie*, 35/2 (2006), pp. 82-101.
- «Soziologie — Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes», en H. P. Krüger & G. Lindemann (eds.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 42-62.
- *Das soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009.
- «Gesellschaftliche Grenzregime und soziale Differenzierung», *Zeitschrift für Soziologie*, 38/2 (2009), pp. 94-112.
- «Statt der Dyade: die Ego-Alter-Tertius-Konstellation als konstitutive Bedingung von Sozialität», en T. Bedorf, J. Fischer & G. Lindemann (eds.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, Wilhelm Fink, 2010, pp. 161-188.
- «Die Gesellschaftstheorie von der Sozialtheorie her denken — oder umgekehrt?», *ZfS-Forum*, 3/1 (2011), pp. 1-19.
- LITT, T., *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig, Teubner, 1926.

- LOREDO, J. C., «La teoría de la selección orgánica de Baldwin y la escisión entre naturaleza y cultura», *Acción psicológica*, 3/3 (2004), 187-198.
- LOREDO J. C. & SÁNCHEZ, J. C., «Aproximación histórica al concepto de reacción circular», *Revista de Historia de la Psicología*, 27/2-3 (2006), pp. 259-267.
- «Neither Dichotomies nor Dualisms; Simply Genesis», *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 46/3 (2012), pp. 410-423.
- LÖWITH, K. (1928), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Id., Sämtliche Schriften 1. Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, ed. K. Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981, pp. 9-197.
- (1969), «La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza», en *Id., Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. R. Setton, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 337-353.
- LUHMANN, N. (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.
- MALTER, R., «Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31/2 (1977), pp. 265-283.
- MAYR, E., *Evolution and the Diversity of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- MEYER, A., *Logik der Morphologie im Rahmen einer Logik der gesamten Biologie*, Berlin, 1926.
- MUÑOZ, F. (2004), «Filosofía y ciencias humanas. Elementos para un crítica de la antropología del conocimiento de Norbert Elias» (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid. URL: <http://eprints.ucm.es/5287/>. Última modificación 15 de julio de 2015.
- «La idea de forma cultural. Esbozo de una crítica de la modernidad», *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 15/1 (2007).
- (2015), «Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa: Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal» (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid. URL: <http://eprints.ucm.es/29977/>. Última modificación 6 de mayo de 2015.
- ODLING-SMEE, F. J., LALAND K. N. & FELDMAN, M. W., *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza, 2003.
- *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 1981.
- PIPPIN, R. B., «What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?», *European Journal of Philosophy*, 8/2 (2000), pp. 155-172.
- PLATÓN, *Menón*, en *Diálogos II*, trad. F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1983, pp. 273-337.
- PLESSNER, H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975.
- POGGI, G., *Dinero y modernidad. La «Filosofía del dinero» de Georg Simmel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

- PYYTHINEN, O., «Being-with. Georg Simmel's Sociology of Association», *Theory, Culture & Society*, 26/5 (2009), pp. 108-128.
- RAMMSTEDT, O., «Die Attitüden der Klassiker als unsere soziologischen Selbstverständlichkeiten. Durkheim, Simmel, Weber und die Konstitution der modernen Soziologie», en *Id.* (ed.), *Simmel und die frühen Soziologien. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 275-307.
- RICHARDS, R. J., *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- RITTER, J., «Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34-81 de los "Principios de la filosofía del derecho" de Hegel», trad. J. L. Vermal, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 121-142.
- RÖTTGERS, K., «Dritte, der», en H. J. Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, vol. 1, Hamburg, Felix Meiner, 2010, pp. 446-450.
- *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg, Scriptorum, 2002.
- SALGUERO-LAMILLAR, F. J., «Sobre ficción, lenguaje, (con)ciencia y modelos de interpretación», *Philologia Hispalensis*, 27/3-4 (2013), pp. 113-138.
- SÁNCHEZ, J. C., «Función y génesis. La idea de función en psicología y la especificidad del constructivismo», *Estudios de Psicología*, 30/2 (2009), pp. 131-149.
- SÁNCHEZ J. C. & FERNÁNDEZ, T. R., «Reconsideración histórica de la selección natural», *Revista de Historia de la Psicología*, 11/3-4 (1990), pp. 517-528.
- SÁNCHEZ, J. C., FERNÁNDEZ, T. R. & LOY, I., «La génesis de la intuición. Helmholtz y la naturalización del sujeto trascendental kantiano», *Revista de Historia de la Psicología*, 16/3-4 (1995), pp. 375-382.
- SÁNCHEZ, J. C. & LOREDO J. C., «Psicologías para la evolución. Catálogo y crítica de los usos actuales de la Selección Orgánica», *Estudios de Psicología*, 26/1 (2005), pp. 105-126.
- SCHELER, M. (1928), *El puesto del hombre en el cosmos*, en *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, trad. V. Gómez, introd. W. Henckmann, Barcelona, Alba Editorial, 2000.
- SCHILD, W., «Anerkennung als Thema in Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts"», en *Id.* (ed.), *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs; ein Symposium*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 2000, pp. 37-72.
- SCHOPENHAUER, A. (1851), *Aphorismen zur Lebensweisheit*, ed. K-M. Guth, Berlin, Hofenberg, 2016 / *Aforismos sobre el arte de vivir*, ed. F. Volpi, trad. F. Morales, Madrid, Alianza, 2012.
- SCHÜRMAN, V., «Der/die oder das Dritte?», en T. Bedorf, J. Fischer & G. Lindemann (eds.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, Wilhelm Fink, 2010, pp. 73-89.
- SIEP, L., «Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels», en R. Schmücker & U. Steinvorth (eds.),

- Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 41-57.
- «¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad” en la “Filosofía del derecho” de Hegel?», en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 171-193.
 - SIMMEL, G. (1890), *Über sociale Differenzierung*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 2*, ed. H-J. Dahme, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 109-95.
 - (1893), *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band*. *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 4*, ed. K. C. Köhnke, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.
 - (1900), «Persönliche und sachliche Kultur», en *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 5*, ed. H. J. Dahme & D. P. Frisby, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, pp. 560-582.
 - (1900), *Philosophie des Geldes. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 6*, ed. D. P. Frisby & K. C. Köhnke, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989 / *Filosofía del dinero*, trad. R. García Cotarelo, Granada, Comares, 2003.
 - (1901), «Die beiden Formen des Individualismus», en *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 7*, ed. R. Kramme, A. Rammstedt & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995, pp. 49-56 / «Las dos formas del individualismo», en *La ley individual y otros escritos*, introd. J. Riba, trad. A. Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 113-124.
 - (1908), «Vom Wesen der Kultur», en *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 8*, ed. A. Cavalli & V. Krech, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 363-373 / «De la esencia de la cultura», en *Id., El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. y pról. S. Mas, Barcelona, Península, 2001, pp. 185-197.
 - (1904), *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 9*, ed. G. Oakes & K. Röttgers, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 11-226.
 - (1907), *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 10*, ed. M. Behr, V. Krech & G. Schmidt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995, pp. 167-408 / *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. F. Ayala, España, Espuela de Plata, 2004.
 - (1906/1912), *Die Religion*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 10*, ed. M. Behr, V. Krech & G. Schmidt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995, pp. 39-166.
 - (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 11*, ed. O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992 / *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1977.
 - (1911), «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», en *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band I. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, ed. R. Kramme & A. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, pp. 194-223 / «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Id., Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. S. Mas, Barcelona, Península, 1988, pp. 204-232.
 - (1911), «Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch», en *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band I. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, ed. R. Kramme

- & A. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, pp. 290-307 / «La personalidad de Dios», en *Id.*, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. S. Mas, Barcelona, Península, 1988, 171-186.
- (1912), «Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik», en *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band I. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, ed. R. Kramme & A. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, pp. 417-470 / «La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética», en *Id.* *La ley individual y otros escritos*, introd. J. Riba, trad. A. Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 33-112.
 - (1917) «Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik», en *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band II. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 13*, ed. K. Latzel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 252-298.
 - (1910), *Hauptprobleme der Philosophie*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 14*, ed. R. Kramme & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, pp. 7-157 / *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. S. Molinari & E. Schulzen, España, Espuela de Plata, 2006.
 - (1912), *Goethe*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 15*, ed. U. Kösser, H-M Kruckis & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, pp. 7-270 / *Goethe*, trad. J. Rovira, pról. D. Mundo, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
 - (1916), *Rembrandt*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 15*, ed. U. Kösser, H-M Kruckis & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, pp. 305-515 / *Rembrandt*, trad. E. Estiu, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
 - (1917), *Grundfragen der Soziologie*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, ed. G. Fitzi & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, pp. 59-149 / *Cuestiones fundamentales de sociología*, trad. Á. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2003.
 - (1918), «Der Konflikt der modernen Kultur», en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, ed. G. Fitzi & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, pp. 181-207 / «El conflicto de la cultura moderna», trad. C. Sánchez, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 89 (2000), pp. 315-330.
 - (1918), *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, ed. G. Fitzi & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, pp. 230-232 / *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. J. Rovira, pról. E. Vernik, La Plata, Terramar, 2004.
 - «Über die Liebe (Fragment)», en *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 20*, ed. T. Karlsruhen & O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004, pp. 116-175.
- TAYLOR, C. (1975), *Hegel*, trad. F. Castro, C. Mendiola & P. Lazo, Barcelona, Anthropos, 2010.
- THEUNISSEN, M. (1965), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977.
- (1982), «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts», en D. Henrich & R.-P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Kohlhamer, pp. 317-381 / «The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right», en D. Cornell, M. Rosenfeld & D. Gray Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, New York, Routledge, 1991, pp. 3-63.

- TÖNNIES F. (1887), *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, trad. J. F. Ivars, pról. A. Gurrutxaga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
- TURRÓ, R., *Orígens del coneixement: la fam*, Barcelona, Societat Catalana d'Edicions, 1912/*Orígenes del conocimiento. El hambre*, Barcelona, Minerva, 1916.
- *La base trófica de la inteligencia*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1918.
- WEBER, M. (1917), «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas», en *Id.*, *Ensayos sobre metodología sociológica*, introd. P. Rossi, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1973, pp. 222-269.
- WEINGARTNER, R. H., *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown, Wesleyan University Press, 1960.
- WEISMANN, A., *Studien zur Descendenz-Theorie*, 2 vols., Leipzig, W. Engelmann, 1875-76.